

التَّجَرُّدُ
فِي أَصُولِ الْفَقْه

سلسله میراث تاریخی و فکری اسلامی

۱

زیر نظر:

زاینه اشمیتکه

کاظم موسوی یجنوردی

حسن انصاری

صادق سجادی

هیأت مشاوران

نصرالله پورجوادی، ماری بل فیرو، وداد قاضی، پاتریشیا کرون

ویلفرد مادلونگ، فتح الله مجتبایی، محمد مجتهد شبستری

سید مصطفی محقق داماد، حسین معصومی همدانی

سلسله ميراث تاريخي و فكري اسلامي

۱

التجريد في أصول الفقه

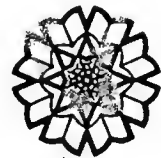
(کتابي در اصول فقه از مکتب معتزليان خوارزم در اوائل سده ششم قمری)

رکن الدين ابن الملاحي الخوارزمي

چاپ نسخه برگردان بر اساس نسخه کتابخانه باوليان (شماره مجموعه عربي 103 e)

مقدمه و فهارس
حسن انصاري و زامينه اشمتكه

Freie Universität Berlin



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامي
مرکز پژوهشهاي ايراني و اسلامي

تهران

پايز ۱۳۹۰

ابن ملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد، - ۵۳۶ق.

التجريد في اصول الفقه: (کتابي در اصول فقه از مکتب معتزليان خوارزم در اوائل سده ششم قمری)، چاپ نسخه برگردان براساس نسخه کتابخانه بادليان لورکن الدين ابن الملاحمی الخوارزمی؛ مقدمه و فهرس حسن انصاری، زابینه اشमितکه - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامي؛ برلين: مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه آزاد برلين، ۱۳۹۰ش.

۶+۱۰+۲۸۸+۱۳+۶ ص. - (سلسله ميراث تاريخي و فرهنگي اسلامي؛ ۱).

* ص.ع. به انگليسي: «Legal methodology in bth/12 th Century Khwaraz'n: the kitab al-Tajrid fi usul al-figh.»

۱. اصول فقه اهل سنت - - سده ۶ق. ۲. معتزله. الف. انصاری، حسن. ب. اشमितکه،

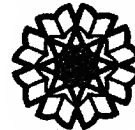
زابینه، ج. عنوان

۲۹۷/۳۱۱

BP ۱۵۵/۷/الف ۲۷

کتابخانه ملی ايران

Freie Universität Berlin



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامي
مرکز پژوهش‌های ايراني و اسلامي

نام کتاب: التجريد في اصول الفقه

نویسنده: محمود بن محمد ملاحمی الخوارزمی

مقدمه و فهرس: حسن انصاری، زابینه اشमितکه

ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامي - مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه آزاد برلين

صفحه آرا: بهاره بادافراس

چاپ: طلايه.

چاپ اول: تهران ۱۳۹۰

تعداد: ۲۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۳۲۶-۰۲-۳

ISBN: 978-600-6326-02-3

350000

نشانی: تهران، نیاوران، کاشانک، صندوق پستی ۱۹۵۲۵/۱۹۷

تلفن: ۲۲۲۹۷۶۲۶ دورنگار: ۲۲۲۹۷۶۶۳

پست الکترونیک: centre@cgie.org.ir

www.cgie.org.ir

Ps. 360774

المحتويات

رقم الباب حسب اختيار طبعة حيد الله	مقدمه فارسي	ط
[...]		
٨	باب في إثبات الحقائق المفردة والمشتركة	١١
١٠/٩	باب في إثبات الحقائق العرفية والشرعية	١٠
١١	باب في إثبات المجاز في اللغة	١٢
١٢	باب في حسن دخول المجاز في خطاب الله تعالى وأنه قد خاطب به	١٢
[...]		
	[الكلام في الأوامر]	
[...]		
٢٢	باب في الأمر بالأشياء على جهة التخيير هل يفيد وجوب جميعها على البذل أم يفيد وجوب واحد منها لا بعينه	٢٥
٢٣	باب الأمر بالشئ هل يدل على إجزاء المأمور به	٢٧
٢٤	باب في الأمر بالفعل هل يدل على وجوب ما لا يتم الفعل إلا به	٢٧
-	باب في الأمر بالشئ هل هو نهي عن ضده	٢٨
٢٥	باب في الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم يفيد الفعل مرة واحدة	٢٨
٢٦	باب في الأمر المعلق بالشرط أو الصفة هل يقتضي تكرار المأمور به بتكرارهما أم لا	٢٩
٢٧	باب في الأمر المطلق هل يقتضي تعجيل المأمور به أم لا	٢٩
-	باب في العزم هل يصح أن يكون بدلاً عن الواجب إذا كان تأخيرها عن أول الأوقات	٣٠
٢٨	باب في الأمر الموقت بوقت محدود بأول وآخر	٣٠
٢٩	باب في الأمر الموقت هل يقتضي الفعل فيما بعد الوقت إذا عصى المكلف	٣١
٣٠	باب في الأمر المطلق إذا لم يفعل المكلف مأموره في أول أوقات الإمكان هل يقتضي فعله فيما بعد أم يحتاج إلى دليل	٣١
٣١	باب في الأمر هل يدخل تحته الأمر أم لا	٣٢
٣٢	باب في كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفايات	٣٣
٣٣	باب في الأمر بالشئ بشرط زوال المنع	٣٣
[...]		
	[الكلام في النواهي]	
[...]		
	[أبواب العموم والخصوص]	
[...]		
٧٥	باب في دخول العبد تحت الخطاب بالعبادات	١٦

باب في تخصيص العموم بالعادة	٧٦
باب في أن القصد بالخطاب إلى الذم لا يمنع من كونه عاماً	٧٧
باب في الخطاب الوارد على سبب	٧٨
باب في العموم إذا يعقبه تشديد بشرط أو استثناء أو صفة أو حكم	٧٩
باب في المعطوف هل يجب أن يضم فيه جميع ما في المعطوف عليه وهل إذا وجب ذلك وكان المضمّر في المعطوف مخصوصاً وجب مثله في المعطوف عليه أم لا	٨٠
باب في أن ذكر بعض ما شمله العموم لا يختص به	٨١
باب المطلق والمقيد	٨١

الكلام في المجل والمبين	
باب في ذكر ألفاظ يستعمل في المجل والمبين من ذلك	٨٤
باب فيما يحتاج فيه إلى بيان وما لا يحتاج فيه إلى بيان	٨٥
باب فيما أخرج من المجل وهو منه كإرادة المعنيين المختلفين بالاسم المشترك	٨٦
باب فيما ألحق بالمجل وليس هو منه	٨٧
باب فيما يكون بياناً للأحكام الشرعية	٨٨
باب في تقديم القول على الفعل في البيان	٨٩
باب في أن البيان كالمبين	٩٠
باب في جواز تأخير التبليغ	٩١
باب في تأخير البيان عن وقت الحاجة	٩٢
باب في تأخير البيان عن وقت الخطاب	٩٣
باب فمن يجب أن يبين له المراد والذي لا يجب أن يبين له	٩٤
باب في جواز إسماع المكلف العام دون الخاص	٩٥

الكلام في الأفعال	
باب قسمة أفعال المكلف إلى أحكامها	٩٧
باب في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الأفعال الحسنة والقيحة	٩٨
باب في التأسي والاجتماع والموافقة والمخالفة	٩٩
باب في أن العقل لا يدل على وجوب مثل ما فعله النبي عليه السلام علينا	١٠٠
باب في أن السمع على الإطلاق لا يقتضي وجوب مثل ما فعله النبي عليه السلام علينا	١٠١
باب في التأسي به عليه السلام في أفعاله	١٠٢
باب في قسمة أفعال النبي عليه السلام وذكر الطريق إليها	١٠٣
باب فيما يدل عليه أفعاله عليه السلام وتروكه المتعلقة بالغير	١٠٤
باب في أفعاله عليه السلام إذا تعارضت	١٠٥
باب في أقواله عليه السلام وأفعاله إذا تعارضت	١٠٦

الكلام في النسخ	
باب في فائدة اسم النسخ في اللغة وفي الشرع	١٠٨

باب في حقيقة النسخ والمنسوخ والنسخ	١٠٩
باب الفصل بين البداء والنسخ	١١٠
باب في شرائط النسخ	١١١
باب الدلالة على حسن نسخ الشرائع	١١٢
باب في نسخ الشيء قبل وقت فعله	١١٣
باب في حسن نسخ العبادة وإن قيد الأمر بها بلفظ التأيد	١١٤
باب في أن إثبات بدل للعبادة ليس بشرط في نسخها	١١٥
باب في أن رفع العبادة إلى بدل أخف منها ليس بشرط في نسخها	١١٦
باب في جواز نسخ التلاوة دون الحكم والحكم دون التلاوة	١١٧
باب نسخ الأخبار	١١٨
باب نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة	١١٩
باب في نسخ السنة بالكتاب	١٢٠
باب في نسخ القرآن بالسنة	١٢١
باب في نسخ الإجماع وفي وقوع النسخ به	١٢٢
باب في نسخ القياس ووقوع الإجماع [النسخ في المعتمد] به	١٢٣
باب في نسخ فحوى القول ووقوع النسخ به	١٢٤
باب في الزيادة على النص هل هو نسخ أم لا	١٢٥
باب في نقصان من شروط العبادة وأجزائها هل هو نسخ لما عده أم لا	١٢٦
باب الطريق إلى معرفة كون الحكم منسوخاً	١٢٧
باب العمومين إذا تعارضا	١٢٨

الكلام في الإجماع	
باب في الدلالة على أن الإجماع حجة	١٣١
باب الاتفاق بماذا يكون	١٣٢
باب في أنه لا اعتبار في الإجماع بجميع من بُعث إليه النبي عليه السلام	١٣٣
باب في إجماع أهل الأعصار	١٣٤
باب في اعتبار المجتهدين كلهم من أهل العصر في الإجماع	١٣٥
باب فيما يكون الإجماع فيه حجة وفيما لا يكون فيه حجة	١٣٦
باب في الإجماع إذا انعقد عن اجتهاد كان حجة	١٣٧
باب في الاتفاق بعد الخلاف وبعد الاتفاق وفي الخلاف بعد الوفاق	١٣٨
باب في أن اقراض العصر ليس بشرط في كون الإجماع حجة	١٣٩
باب فيما أخرج من الإجماع وهو منه	١٤٠
باب في أهل العصر إذا لم يفصلوا بين مسألتين هل لمن بعدهم أن يفصل بينهما	١٤١
باب في أهل العصر إذا تأولوا الآية بتأويل أو استدلوا في المسألة بدليل أو اعتلوا فيها بتعليل	١٤٢
هل يجوز لغيرهم أن يحدثوا غير ذلك أم لا	
باب في أهل العصر إذا اختلفوا في المسألة على قولين هل يجوز أن يتفق أهل العصر الثاني على أحدهما أم لا	١٤٣

باب في الإجماع إذا عارضته الأدلة	١٤٤
باب في أن الأمة لا تجمع إلا عن طريق	١٤٥
باب في الأمة إذا أجمعت على موجب الخبر هل يكون الخبر طريقها إلى ما أجمعت عليه أم لا	١٤٦
باب في جواز وقوع الإجماع عن الاجتهاد	١٤٧
باب الطريق إلى معرفة الإجماع	١٤٨
باب في انقراض العصر هل هو طريق إلى معرفة الإجماع	١٤٩
باب في قول بعض الصحابة إذا لم ينتشر ولم يعرف له مخالف	١٥٠

الكلام في الأخبار	
باب في اسم الخبر وحده وما به يكون خبراً واقتسامه الصدق والكذب	١٥١
باب في الأخبار التي يعلم صدقها والتي يعلم كذبها والتي لا يعلم كلا الأمرين فيها	١٥٢
باب في بيان وقوع العلم بالأخبار وصفة العلم الواقع بالتواتر	١٥٣
باب في شروط وقوع العلم بالخبر المتواتر	١٥٤
باب في أن خبر الواحد لا يقتضي العلم	١٥٥
باب فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا يقبل فيه	١٥٦
باب في جواز ورود التعبد بأخبار الآحاد	١٥٧
باب في التعبد بأخبار الآحاد	١٥٨
باب فيما يرد له الخبر وما لا يرد له مما فيه اشتباه	١٥٩
باب في الخبر إذا تضمن زيادة لم يذكر في رواية أخرى	١٦٠
باب في ذكر فصول أحوال الراوي	١٦١
باب في أن الخبر لا يرد إذا كان راويه واحداً	-
باب في فصول كيفية النقل	١٦٢
باب القول في المراسيل	١٦٣
باب في فصول ما يرجع إلى الخبر عنه مما يؤثر في الخبر	١٦٤
باب في الرواية بحسب سماع الراوي	-
باب في قول الصحابي: أمرنا بكذا، ما حكمه	١٦٥
باب في مذهب الراوي إذا كان بخلاف روايته، ما المعقول منه هل يخص به أم لا	١٦٦
باب في الأخبار المتعارضة	١٦٧
باب فيما يرجح به أحد الخبرين على الآخر	١٦٨

الكلام في القياس والاجتهاد	
باب الأمارات وأحكامها	١٦٩
باب حد القياس	١٧٠
باب في أن العقل لا يفتح التعبد بالقياس الشرعي	١٧١
باب في أنه كان يجوز من جهة العقل أن يتعبد الله تعالى الأنبياء بالقياس والاجتهاد	١٧٢
باب في هل كان يجوز أن يتعبد الله تعالى من عاصر النبي عليه السلام ممن حضره ومن غاب عنه بالاجتهاد	١٧٣

باب في أنه لا يجوز التعبد بالقياس في جميع الشرعيات ويجوز التعبد في جميعها بالنصوص	١٧٤
باب في أنا متعبدون بالقياس	١٧٥
باب النص على علة الحكم هل تكفي في التعبد بالقياس بها أو لا بد من تعبد زائد	١٧٦
باب في أنا متعبدون بالقياس على أصل وإن لم ينص لنا على القياس عليه أو لم تجمع الأمة على تعليله ووجوب القياس عليه	١٧٧
باب في أن النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالاجتهاد أم لا	١٧٨
باب فيمن عاصر النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالقياس	١٧٩
باب في أن القياس مأمور به ودين	١٨٠
الكلام في شروط القياس وما يصححه ويفسده	١٨١
باب في وجود العلة في الفرع والأصل وطريق وجودها فيه	١٨٢
باب في أن القياس لا بد فيه من علة وأنه لا بد من طريق إليها	١٨٣
باب في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط	١٨٤
باب في أن الطريق إلى صحة العلة الشرعية يجوز أن يكون نصاً وغير النص	١٨٥
باب أقسام طرق العلة الشرعية	١٨٦
الكلام في حكم الأصل	١٨٧
باب في تعليل حكم الأصل بالاسم وأحكام شرعية وبجميع صفات الأصل	١٨٨
باب في عدم التأثير	١٨٩
باب في تعليل حكم الأصل الوارد بخلاف قياس الأصول	١٩٠
باب في تعليل أصول العبادات والتقديرات وغير ذلك	١٩١
باب في الاستدلال على موضع الحكم هل هو قياس أم لا	١٩٢
باب في تعليل حكم الأصل بعلمتين	١٩٣
باب في تعليل الأصل بعلة لا تتعدها	١٩٤
باب في اختلاف موضوع العلة والحكم	١٩٥
باب في اختلاف موضوع الفرع والأصل وفي تقدم حكم الفرع	١٩٦
باب في العلة هل هي دلالة على اسم الفرع ثم تعلق به حكم شرعي أو يدل ابتداءً على حكم شرعي	١٩٧
باب في العلة هل يتوصل بها إلى إثبات الحكم في الفرع وإن لم ينص على الحكم في الجملة	١٩٨
باب في تخصيص النصوص ونسخها بالقياس	١٩٩
باب في قلب العلة والقول بموجها	٢٠٠
باب في تخصيص العلة	٢٠١
باب في مناقضة العلة وما يحتسب به منها	٢٠٢
باب القول في الاستحسان	٢٠٣
باب في تعارض العلة وتنافيها	٢٠٤
الكلام في غلبة الأشباه	٢٠٥
باب فيما ترجح به علة على علة	٢٠٦

٢٣٥	باب في ذكر ما يحتج به للقول بأن الحق في واحد وما يحتج به للقول بأن كل مجتهد مصيب	١٣٧ ب
٢٣٦	القول في الأشبه	١٣٩ ب
٢٣٧	باب الفرق بين مسائل الاجتهاد وما ليس من مسائل الاجتهاد	١٤٠ ب
٢٣٨	باب في أن المجتهدين في الأصول لا يجوز أن يكونوا على تباينهم فيها مصيبين	١٤١

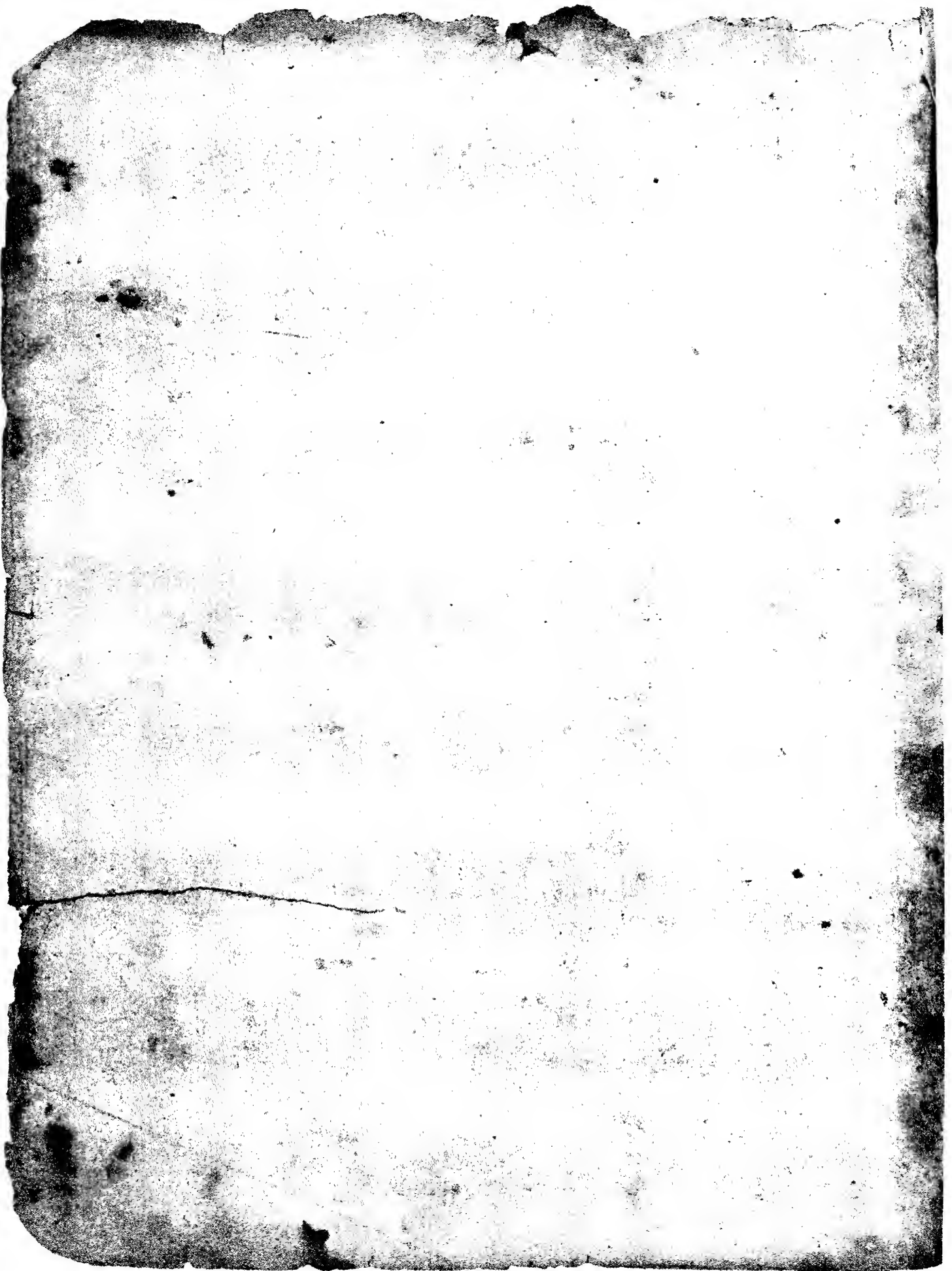
مقدمه فارسی

کتاب حاضر چاپ نسخه برگردان کتابی است در علم اصول فقه از عالم و متکلم برجسته معتزلی خوارزم محمود الملاحمی (د. ۵۳۶ق) که تاکنون آثار دیگری از او در دانش کلام به چاپ رسیده است. نخستین بار ویلفرد مادلونگ با همکاری مارتین مکدرموت بخشهای باقیمانده از اثر مهم کلامی او به نام المعتمد فی اصول الدین را منتشر کرد. پس از آن، کتاب الفائق وی که مختصر کاملی از کتاب المعتمد است به کوشش همان دو دانشمند به چاپ رسید. ملاحمی ردیه‌ای هم بر فلاسفه دارد به نام تحفة المتکلمین که به کوشش ویلفرد مادلونگ و حسن انصاری در تهران به چاپ رسیده است. ویلفرد مادلونگ همینک تصحیح تازه‌ای از کتاب المعتمد ملاحمی را براساس دو نسخه دیگر در دست انتشار دارد. همه این کتابها به نحوی با دانش کلام پیوند دارد. ملاحمی کتابی هم در دانش اصول فقه دارد به نام التجريد فی أصول الفقه که همین کتابی است که در اینجا برای نخستین بار به صورت چاپ نسخه برگردان منتشر می‌شود. این کتاب گزیده و منتخبی است که ملاحمی از کتاب المعتمد فی أصول الفقه تألیف ابوالحسین بصری (د. ۴۳۶ق)، دانشمند پرآوازه معتزلی فراهم کرده است. ملاحمی برخلاف بسیاری از معتزلیان دوران، از مکتب بهشمی پیروی نمی‌کرد و در عوض مکتب ابوالحسین بصری را تقریر می‌نمود. انتخاب و روایت او از کتاب المعتمد ابوالحسین بصری که از تأثیر گذارترین کتابهای اصول فقه در طول تاریخ این دانش بوده است، البته اهمیت و جایگاه خود را دارد. ابوالحسین پیش از المعتمد، شرحی بر العمد تألیف استادش قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی (د. ۴۱۵ق) فراهم کرد که می‌دانیم اثر برجسته استاد در دانش اصول فقه بوده است. قاضی عبدالجبار هم شرحی بر العمد خود داشته که متأسفانه همچون متن اصلی از میان رفته است. المعتمد ابوالحسین البته خود براساس کتابهای العمد و شرح العمد نوشته شده است. اصولیان معتزلی و غیر معتزلی، حتی سنیان و امامیه همواره تحت تأثیر دو کتاب العمد و المعتمد بوده‌اند. برای تدوین تحلیلی تاریخی از اندیشه اصولی معتزلیان، کتاب المعتمد ابوالحسین بصری مهم‌ترین منبع قلمداد می‌شود. گزینش ملاحمی هم نشان دهنده برداشت و قرائتی است که او از مباحث اصول فقه داشته است؛ خاصه که می‌دانیم او کتاب المعتمد ابوالحسین را به عنوان پایه در مجلس درس اصول فقه برای شاگردان تدریس می‌کرده است. علاوه بر کتابهای قاضی عبدالجبار و ابوالحسین، باید به دو کتاب اصولی تألیف یکی از امامان زیدی ایرانی، ابوطالب هارونی (د. ۴۲۴ق) اشاره کرد که خود همچون قاضی عبدالجبار از شاگردان ابوعبدالله بصری (د. ۳۶۹ق) بوده است. می‌دانیم که این استاد در تحول دانش اصول فقه در میان معتزلیان سهمی مهم و سرنوشت‌ساز داشته است. تنها نیمی از یکی از دو کتاب هارونی، یعنی المجزي فی أصول الفقه تاکنون و آن هم با نام و انتساب نادرست به چاپ رسیده است. این بخش تحت عنوان شرح العمد و با انتساب به ابوالحسین بصری در مدینه منوره به چاپ رسیده که آشکارا پرخاسته از اشتباه ناشر در تشخیص هویت کتاب بوده است. از معتزله خراسان در سده پنجم قمری و درست یک نسل پیش از محمود الملاحمی، بخش اصول فقه کتاب شرح عیون المسائل تألیف حاکم جشمی (د. ۴۹۴ق) را در اختیار داریم که هنوز به چاپ نرسیده است. بعد از انتقال دستنویسهای کتابهای معتزلیان و

زیدیان ایرانی به یمن در نیمه سده ششم قمری، تألیف آثاری در دانش اصول فقه در میان دانشوران زیدی یمن شتاب تازه‌ای گرفت که عمده آنها تحت تأثیر کتاب المعتمد ابوالحسین بصري بوده‌اند. غالب این آثار تاکنون به چاپ نرسیده‌اند. در مقدمه انگلیسی این کتاب شرحی درباره تاریخچه تألیف کتابهای اصولی در میان معتزلیان و به ویژه در فاصله قاضی عبدالجبار همدانی تا دوران امام زیدی یمن المؤید بالله یحیی بن حمزة (د. ۷۴۹ق) به دست داده‌ایم که می‌تواند سهم آشکار کتاب المعتمد ابوالحسین را به خوبی نمایان کند.

دستنویس حاضر علاوه بر ارزش محتوایی آن از این نقطه نظر نیز اهمیت دارد که جزء معدود نسخه‌هایی است که از آثار معتزلیان، بیرون از سنت زیدیان یمن و یا سنت قرائیم یهودی، به دست ما رسیده است. احتمالاً این نسخه در خوارزم، یعنی آخرین پایگاه معتزلیان ایرانی فراهم آمده است.

حسن انصاری - زابینه اشمیتکه



فهرس أسماء الرجال والنساء والأعلام

أبو موسى الأشعري ٨٢، ٨٢ب، ٨٩، ١١٠١
 أبو هاشم الجبائي ١٠ب، ١١٣، ٢٠ب، ٢٢ب، ١٢٨، ١٣٦
 [١٤٨]، ١٤٢ [١٥٤]، ١٦٤ب [١٧٦]، ١٦٥ [١٣٣]، ١٧٠
 [١٢٩]، ٨٣ب، ٩٢ب، ٩٤ب، ١٠٤ب، ١٠٦، ١٠٦
 ١٠٦ب، ١١٣ب، ١٢١، ١٢٣، ١٣٥
 أبو الهذيل العلاف ١٢٨، ١٠٦ب، ١٣٥
 أبو هريرة ٨٤، ٨٧ب، ٩٠، ٩٠ب
 أبو يوسف (القاضي) ١٧٤ [١٣٧]، ٨٣، ١٠٦، ١١١
 الأصم، أبو بكر ١٣٥
 البراء بن عازب ٨٤
 بشر المريسي ١٠٥ب، ١٣٥
 بلال بن رباح ١٦٨ [١٣٦]، ٨٢
 جابر بن عبد الله الأنصاري ١٥٩ [١٧١]
 الجعفران (وها جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر) ١٠٤ب
 حاتم الطائي ١٦٨ [١٣٦]
 الحاكم الشهيد محمد بن محمد المروزي (صاحب المختصر) ٥٧
 [٦٩ب]
 حذيفة بن اليمان ٦٤ب [٧٦]
 الحسن البصري ٨٣، ١٢١
 حمل بن مالك بن النابغة الهذلي ٨٢
 خالد بن الوليد ١٦٩ [١٧٧]
 الخياط، أبو الحسين ١٥٦ [١٦٨]
 ذو اليندين (الصحابي) ٨٢
 ربيعة الرأي ٨١ب، ٨٢
 الزهري، محمد بن مسلم ٨١
 زيد بن ثابت ١٠٠، ١٣٨
 سفيان الثوري ٥٩ب [٧١]، ٦٠ب [٧٢]
 سفيان بن سختان ١٣٦
 سيبويه ٢٢
 الشاعر ١٣
 الشافعي ١٩ب، ٤٢ب [٥٤]، ٤٣ [٥٥]، ٦٠
 [٧٢]، ٨٢، ٨٢ب، ٨٣، ٨٣ب، ٨٥، ٨٦
 ٨٧ب، ٩٠، ٩٠ب، ٩١، ٩١ب، ٩٣ب، ١٠٦

أبن أبي مغيظ ١٦٩ [١٧٧]
 ابن سريج، أبو العباس أحمد بن عمر ١١٣ب، ١٣٤
 ابن سيرين، محمد ٥٩ب [٧١]، ٦٠ب [٧٢]
 ابن غلبة، إبراهيم بن إسماعيل ١٣٥
 ابن عمر، عبد الله ← عبد الله بن عمر
 ابن مسعود ← عبد الله بن مسعود
 أبو بكر الصديق ١٥٩ [١٧١]، ١٦٤ [١٧٦]، ١٦٨ [١٣٦]
 ٦٨ [٣٦]، ٨٢، ٨٢ب، ٨٧ب، ٨٩، ١٠٠
 ١٠١، ١٠١ب، ١٣٥، ١٣٧
 أبو بكر الرازي الجصاص ١١٣
 أبو الحسن الكرخي ١١٣، ١١٥، ١٩ب، ٢٠ب، ٢٢ب، ٢٤
 ١٤٦ [١٥٨]، ٤٦ب [٥٨]، ٤٨ب [٦٠]، ٤٩
 [٦١]، ٤٩ب [٦١]، ٥٦ب [٦٨]، ٥٨ [٧٠]
 ٨١ب، ٨٧ب، ٩٠ب، ٩١، ٩٢ب، ٩٣ب، ١١٠
 ١١١، ١١١ب، ١١٢ب، ١١٣ب، ١٢٠ب، ١٢١
 ١٢٣، ١٣١ب، ١٤١
 أبو الحسين البصري ١١، ١١ب، ٤٦ب [٥٨]، ٤٧
 [٥٩]، ١٢١، ١٣٢
 أبو حنيفة ٢٩ب [٤١]، ٨٣، ٨٣ب، ١١١، ١٢٨
 ١٣٤ب، ١٣٥ب، ١٣٦، ١٤١
 أبو رافع ٨٢، ٩١
 أبو سعيد الخدري ٥٦ب [٦٨]، ١٦٨ [١٣٦]، ٨٢، ٨٦
 أبو عبد الله البصري ١٠ب، ١١٣، ١١٥، ٢٠ب، ٢١
 ٢٢ب، ٢٣، ٢٩ب [٤١]، ٣٠ب [٤٢]، ٣٦
 [٤٨]، ٤٦ [٥٨]، ٤٦ب [٥٨]، ٤٩ب [٦١]
 ٥٦ب [٦٨]، ٥٨ [٧٠]، ٦٤ب [٧٦]، ٦٥
 [٣٣]، ١٧٤ [٣٧]، ٨٤، ٩٠، ١٠٤ب، ١٠٥
 ١١٢ب، ١١٥، ١٢٠، ١٢١ب، ١٣٢
 أبو علي الجبائي ١٠ب، ١١٣، ٢٠ب، ٢٢ب، ٢٨، ٤٢
 [٥٤]، ٥٨ [٧٠]، ٦٥ [٣٣]، ٧٠ [٢٩]، ٨٢
 ٨٢، ٨٣ب، ٩٩، ١٠٦، ١٠٦ب، ١١١، ١١٣
 ١١٢، ١٢٣، ١٣٣، ١٣٤ب، ١٣٥، ١٣٦
 أبو علي بن خلاد ٣٣ب [٤٥]
 أبو القاسم البلخي ١٧٠ [٢٩]

عبيدة السلماني ١٥٩ [١٧١]
 عثمان بن عفان ٨٢، ١٣٥
 علي بن أبي طالب (ع) (أمير المؤمنين) ١٥٩ [١٧١]، ١٦٨
 [١٣٦]، ١٠٠، ١٠١، ١٣٥
 عمار بن ياسر ٦٤ ب [٧٦]
 عمر بن الخطاب ٤١ ب [٥٣]، ٤٤، [٥٦]، ٤٤
 [٥٦]، ١٥٩ [١٧١]، ١٦٨ [١٣٦]، ٦٨ ب [٣٦]،
 ١٨٢، ٨٢، ٨٦، ٨٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠١، ١٣٥
 عمر بن شبة ١٦٩ [١٧٧]
 عمرو بن حزم ١٦٨ [١٣٦]، ٨٣
 عمرو بن العاص ١٠٦، ١٣٢
 عيسى بن أبان ٨٦، ٨٧، ٩١، ٩٢
 فاطمة (ع) ٨٦
 فاطمة بنت قيس ٦٨ ب [٣٦]، ٨٢
 الفضل بن العباس ٨٤
 قتادة بن دعامة ١٦٩ [١٧٧]
 مالك بن أنس ٨٣، ١١٥
 محمد بن شجاع الثلجي ١١٣، ١١٠
 محمد بن مسلمة ٨٢
 مسيلمة ١٦٦ [١٣٤]
 معاذ بن جبل ١٠١، ١٠٦، ١٣٥
 مغيرة بن شعبة ١٦٨ [١٣٦]، ٦٨ ب [٣٦]، ٨٢، ٨٩
 المقداد بن الأسود ١٦٨ [١٣٦]
 موسى بن عمران ١٢٦
 ميمونة أم المؤمنين ٩١
 النظام، أبو إسحاق ٢٨، ٥٠ ب [٦٢]، ١٧٣ [١٣٢]،
 ١٠٣، ١٠٤
 الوليد بن عقبة ١٦٩ [١٧٧]

١١٢، ١١٣، ١١٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٢، ١٢٢،
 ١٢٦، ١٢٨، ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٦
 الشيباني، محمد بن الحسن ٨٣، ١٣٤، ١٣٦، ١٤١
 شيخنا (= ركن الدين محمود بن الملاحمي) ١١
 الشيطان (وهما أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي) ١٥٨ [١٧٠]
 الصحابي ٩٠
 ضحاك بن قيس ١٦٨ [١٣٦]
 الصيرفي، أبو بكر ٦١ ب [٧٣]
 عائشة بن أبي بكر ٩٠
 عبد الله ابن عباس ٢٧، ٤٤ ب [٥٦]، ٥٦ ب [٦٨]،
 ٨١، ٨٤، ٨٧، ٩١، ١٠٠، ١٣٨
 عبد الله بن عمر ٤٤ ب [٥٦]، ٩٠
 عبد الله بن مسعود ٤٤ ب [٥٦]، ٤٩ ب [٦١]، ٥٦
 [٦٨]، ٧٥ ب [٣٨]، ١٠٠، ١٠١، ١٠١
 عبد الجبار الهمداني (قاضي القضاة) ٧، ٧، ١٠، ١٥،
 ١٧، ٢٠، ٢٢، ٣١ [٤٣]، ٣١ ب [٤٣]،
 ٣٤ ب [٤٦]، ٣٨ [٥٠]، ٤٥ ب [٥٧]، ٤٦
 [٥٨]، ٤٦ ب [٥٨]، ٤٨ ب [٦٠]، ٤٩
 [٦١]، ٥٥ [٦٧]، ٥٥ ب [٦٧]، ٥٧ [٦٩]،
 ٥٧ ب [٦٩]، ٥٨ [٧٠]، ٥٨ ب [٧٠]، ٥٩
 [٧١]، ٦٠ ب [٧٢]، ٦١ ب [٧٣]، ٦٢ [٧٤]،
 ٦٥ [١٣٣]، ٦٦ [١٣٤]، ٦٦ ب [٣٤]، ٧٤ [١٣٧]،
 ٨٠، ٨١، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩،
 ٩٠، ٩٠، ٩٢، ٩٢، ٩٣، ٩٣، ٩٤، ٩٤،
 ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٦، ١٠٩،
 ١١١، ١١٢، ١١٥، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٦،
 ١٣٠، ١٣٢، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٤،
 ١٣٥، ١٤٠، ١٤١
 عيد الرحمن بن عوف ١٦٨ [١٣٦]، ٨٦، ١٣٥
 عبيد الله بن الحسن العنبري ١٢١، ١٤١

عناوين الكتب والرسائل

شرح العمدة (لعبد الجبار) ٤٦ [٥٨]، ٥٧ [٦٩]، ٦٠
 [٧٢]، ٦٢ [٧٤]، ٨٢، ٨٦، ٩٢، ٩٩،
 ١١٥، ١٣٣، ١٣٤
 العمدة (لعبد الجبار) ٤٦ [٥٨]، ٩٤، ١٢٢، ١٣٤،
 ١٤٠

التورات ١٢٨، ١٢٩
 الرسالة (للشافعي) ١٠٦، ١٢٦، ١٣٤
 رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري المشهورة ١٠١
 شرح العمدة (لأبي الحسين البصري) ١٧٠ [٢٩]، ١٧٢ [٣١]

كتب الفقهاء ١٣٢ ب

كتاب الاجتهاد (لأبي علي الجبائي) ١٩٩
كتاب الكوفة (لعمر بن شبة) ١٦٩ [١٧٧]

فهرس أسماء الفرق والطوائف والجماعات

- أزواج النبي ١٦٨ [١٣٦]
أصحاب الحديث ٨٢ ب، ٨٣ ب، ١٣٣ ب
أصحاب أبي حنيفة ١٠ ب، ١١٣، ١١٨ ب، ١٣٩ [١٥١]، ١٤٣ [١٥٥]، ١٥٨ [١٧٠]، ١٩٠، ١٩٣ ب، ١١٠ ب، ١١٥ ب، ١١٨ ب
أصحاب الشافعي / الشافعية / الشافعيون ١٠ ب، ١١٣، ١١٧ ب، ١١٨ ب، ٣٠ ب [٤٢]، ١٣٩ [١٥١]، ١٤٦ ب [٥٨]، ١٥٨ [١٧٠]، ١١٠ ب، ١١١ ب، ١١٢ ب، ١١٣ ب، ١١٥ ب، ١١٨ ب، ١٢٠ ب، ١٣٤ ب، ١٣٥ ب، ١٣٦ ب
أصحاب المذاهب ١١٨ ب
أصحابنا ٣، ١١٣، ١٢٩ [٤١]، ١٩٧
أكثر المتكلمون والفقهاء ١٣٣، ١٣٤ ب
أكثر الناس ٥٥ ب [٦٧]، ١٧٣ [١٣٢]، ١٢٦ ب
الإمامية ٥٠ ب [٦٢]
أهل الإسلام ٨١ ب
أهل الجير ١٤١ ب
أهل الظاهر ٤٤ [١٥٦]، ٥٥ ب [٦٧]، ٨٣ ب، ١٠٤ ب
أهل العدل ١٤١ ب
أهل عراق / العراقيون ١٧ ب، ٢٢ ب، ٢٩ ب [٤١]، ٣٠ ب [٤٢]
أهل القبلة ١٤١ ب
أهل الكتاب ١٦٨ [١٣٦]
أهل النقل ٨١ ب
- بعض شيوخنا البغداديين ١٢٣ ب
بنو إسرائيل ١٢٧ ب
بنو المصطلق ١٦٩ [١٧٧]
التابعون ٥٦ [١٦٨]، ١٥٩ [١٧١]، ٨٣ ب
الخلفاء الراشدون ١١٣٥ ب
الشيوخ ١٢٤ ب
شيوخنا ٦ ب، ١١٢ ب
الصحابة ٢٧ ب، ٦٥ ب [٣٣]، ١٦٨ [١٣٦]، ١٤٤ [١٥٦]، ١٥٦ [١٦٨]، ٥٦ ب [٦٨]، ٥٨ ب [٧٠]، ١٥٩ [١٧١]، ١٦٣ [١٧٥]، ١٦٤ [١٧٦]، ٨١ ب، ٨٢ ب، ٨٤ ب، ٨٤ ب، ٨٧ ب، ٨٩ ب، ١١٣ ب، ١١٤ ب، ١٣٤ ب، ١٣٥ ب، ١٣٥ ب
الفقهاء ٥، ١٧، ١٠، ١٢٨، ١٧٤ [٣٧]، ٣٠ ب [٤٢]، ٨١ ب، ٨١ ب، ٩٥، ٩٥ ب، ١٠٠ ب، ١١٣ ب، ١٢٣ ب، ١٣٤ ب، ١٤١ ب، ١٩٤ ب
المتأخرون من أصحاب أبي حنيفة ١١٨ ب
المتكلمون ٤٣ [١٥٥]، ١٥٨ [١٧٠]
المجوس ١٦٨ [١٣٦]، ٨٦ ب
المشبهة ١٤١ ب
الملحدة ١٤١ ب
الموعدة ١٤١ ب
الناس ١٣، ١٥٩ [١٧١]، ١٢٦ ب
النصارى ٣١ ب [٤٣]، ١٢٨ ب، ١٣٤ ب، ١٤١ ب
اليهود ٥١ ب [٦٣]، ١٣٤ ب، ١٤١ ب

فهرس أسماء البلدان والأماكن

- بيت المقدس ١٣٧ [٤٩]، ٤٨ ب [٦٠]
حمص ١٠١ ب
خراسان ١٧٠ [١٢٩]
العراق ١١٣ ب
فارس ١١٣ ب
فدك ٨٦ ب
مصر ١٧٠ [١٢٩]
الهند ١٣٤ ب
اليمن ١٠١ ب

Table One: Physical characteristics of Bodleian MS Arab e 103¹

number of quire	[number of folios per quire]																	
awwal juz'	-							1	2	3	4	-			5	[12/14/16]		
thānī juz'	6	7 (7b/a)		8	9	10	11	12	13	14	15	-			[12/14/16]			
thālīth juz'	-															[12/14/16]		
rābī' juz'	-															16	17	[12/14/16]
khāmis juz'	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29 (41)			[12]			
sādis juz'	30 (42)	31 (43)	32 (44)	33 (45)	34 (46)	35 (47)	36 (48)	37 (49)	38 (50)	39 (51)	40 (52)	41 (53)			[12]			
sābī' juz'	42 (54)	43 (55)	44 (56)	45 (57)	46 (58)	47 (59)	48 (60)	49 (61)	50 (62)	51 (63)	52 (64)	53 (65)			[12]			
thāmin juz'	54 (66)	55 (67)	56 (68)	57 (69)	58 (70)	59 (71)	60 (72)	61 (73)	62 (74)	63 (75)	64 (76)	65 (33)			[12]			
tāsi' juz'	66 (34)	67 (35)	68 (36)	69 (77)	70 (29)	71 (30)	72 (31)	73 (32)	74 (37)	75 (38)	76 (39)	77 (40)			[16]			
'ashir juz'	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89			[12]			
hādī 'ashar juz'	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100	101			[12]			
thānī 'ashar juz'	102	103	104	105	106	107	108	109	110	111	112	113			[12]			
thālīth 'ashar juz'	114	115	116	117	118	119	120	121	122	123	124	125			[12]			
rābī' 'ashar juz'	126	127	128	129	130	131	132	133	134	135	136	137			[12]			
khāmis 'ashar juz' ²	-	138	139	140	141	142												

¹ The folio numbers reflect the foliation in the present publication. The order has been restored and the leaves have been renumbered according to the correct order of the text. Whenever the correct order disagrees with the foliation in the original manuscript, the original foliation is indicated in the present table in round brackets.

² In view of the missing leaf between ff. 137 and 138, it is not certain whether the codex consisted of 15 quires or whether Quire 14 consisted of 18 leaves rather than of 12 although there is no precedent for this in the codex.

- Krawietz, Birgit, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002.
- , “Zum Verhältnis von Sprache, Recht und Theologie in der islamischen Rechtstheorie von Sayf al-Dīn al-Āmidī,” *Der Islam* 72 (1995), pp. 137-47.
- Levi della Vida, Giorgio, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vaticana: vaticani, barberiniani, borgiani, rossiani*, [Tappouni], Vatican 1935.
- Löfgren, Oscar, *Catalogo dei manoscritti arabi, serie F-H (K 150 suss.)* [unpublished typewritten manuscript].
- Löfgren, Oscar and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. II: Nuovo Fondo: Series A-D (Nos. 1-830), Vicenza 1981.
- , *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. III: Nuovo Fondo: Series E (Nos. 831-1295), Vicenza 1995.
- Madelung, Wilferd, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī,” *The Encyclopaedia of Islam*, Three, 2007-1, pp. 16-19.
- , *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965.
- , “The Spread of Māturidism and the Turks,” *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 109-68.
- , “Zu einigen Werken des Imāms Abū Ṭālib an-Nāfiq bi-l-ḥaqq,” *Der Islam* 63 (1986), pp. 5-10.
- al-Mashriqī, ‘Abd al-Tawwāb Aḥmad ‘Alī and Muḥammad Ṣāliḥ Yahyā al-Qāḍī (eds.), *Ṭawūs yamānī. Fihrist-i mikrūfīlm-hā-yi majmū‘a-yi dār al-makhtūṭāt-i Ṣan‘ā’*, Qum 1421/2001.
- al-Nadīm, Abū l-Faraj Muḥammad b. Ishāq, *Fihrist*, ed. Ayman Fu‘ād Sayyid, London 1430/2009.
- el Omari, Racha Moujir, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḥī/al-Ka‘bī (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception*, PhD dissertation, Yale University 2006.
- Pakačī, Aḥmad, “Uṣūl al-fiqh,” *Dā‘irat al-ma‘ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 9, pp. 289-306.
- Qā‘ima bi-l-makhtūṭāt al-‘arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfīlm min al-Jumhūriyya al-‘arabiyya al-yamaniyya*, Cairo 1967.
- al-Raṣṣās, Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan, *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*, ed. Aḥmad ‘Alī Muṭaḥhar al-Mākhidhī, Beirut 2009.
- Roper, Geoffrey, *World Survey of Islamic Manuscripts 1-4*, London 1992-94.
- Rukn al-Dīn b. al-Malāhimī al-Kh‘ārazmī, *al-Mu‘tamad fī uṣūl al-dīn*, eds. Martin McDermott and Wilferd Madelung, London 1991.
- al-Ruqayḥī, Aḥmad ‘Abd al-Razzāq, ‘Abd Allāh al-Ḥibshī, and ‘Alī Wahhāb al-Ānsī, *Fihrist Makhtūṭāt Maktabat al-Jāmi‘ al-kabīr Ṣan‘ā’* 1-4, [Ṣan‘ā’] 1404/1984.
- Schwarb, Gregor, *Handbook of Mu‘tazilite Works and Manuscripts* [forthcoming].
- , “Zaydī-Mu‘tazilī traditions of uṣūl al-fiqh, 4th/10th–10th/16th centuries,” *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*, eds. Lukas Muehlethaler and Gregor Schwarb, Leuven: Peeters [forthcoming].
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Band I, Brill, Leiden 1967.
- al-Shahārī, Ibrāhīm b. al-Qāsim, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā (al-qism al-thālith) wa-yusammā Bulūgh al-murād ilā ma‘rifat al-isnād* 1-3, ed. ‘Abd al-Salām b. ‘Abbās al-Wajīh, McLean, VA 1421/2001.
- al-Sharafī, Aḥmad b. Muḥammad, *Sharḥ al-Āsās al-kabīr*, ed. Aḥmad ‘Ārif, Ṣan‘ā’ 1411/1990-1.
- al-Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *al-Udda fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Riḍā Anṣārī, Qum 1376/1417/1997.
- Stewart, Devin J., *Islamic legal orthodoxy: Twelver Shiite responses to the Sunni legal system*, Salt Lake City 1998.
- al-Subkī, Taqī al-Dīn, *al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj: ‘alā Minhāj al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl li-l-qāḍī al-Bayḍāwī al-mutawaffā sanat 685 H.*, ta‘līf ‘Alī b. ‘Abd al-Kāfi al-Subkī wa-waladihi Tāj al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb b. ‘Alī al-Subkī 1-3, Beirut 1995.
- Sulaymān b. ‘Abd Allāh al-Khurāshī (alive 610/1214), Kitāb al-Taḥṣīl li-jumal al-Taḥṣīl (A commentary on al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās’ Kitāb al-Taḥṣīl)*. Facsimile Edition of MS Glaser 51, Staatsbibliothek zu Berlin. With Introductions and Indices by Hassan Ansari & Jan Thiele, Tehran [in press].
- Thiele, Jan, “Propagating Mu‘tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣās,” *Arabica* 57 (2010), pp. 536-58.
- ‘Uthmān, ‘Abd al-Karīm, *Qāḍī l-quḍāt ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*, Cairo 1967.
- al-Wajīh, ‘Abd al-Salām b. ‘Abbās, *A‘lām al-mu‘allifin al-zaydiyya*, McLean, VA 1420/1999.
- , *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman* 1-2, McLean, VA 1422/2002.
- Weiss, Bernard G., *The search for God’s law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Amidī*, Salt Lake City 1992.
- (ed.), *Studies in Islamic Legal Theory*, Leiden 2002.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn, *al-Baḥr al-muḥīṭ* 1-8, eds. Lajna min ‘ulamā’ al-Azhar, Cairo 1994.
- Zysow, Aron, *The economy of certainty: An introduction to the typology of Islamic legal theory*, PhD dissertation, Harvard University, 1984.
- , “Mu‘tazilism and Māturidism in Ḥanafī Legal Theory,” *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, pp. 235-65.

In view of this precious manuscript and the two Yemeni manuscripts that could not be taken into account by Hamidullah for his edition of the *Mu'tamad*, a revised edition of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad*, together with a detailed comparative study of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd* and all other Zaydī adaptations of Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad* that have been discussed, is a desideratum. Moreover, it is hoped that the Ahdal manuscript will re-surface which will enable scholars to produce a critical edition of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd al-Mu'tamad*.

Bibliography

- ‘Abd Allāh b. Ḥamza, al-Manṣūr bi-llāh, *Ṣafwat al-ikhtiyār fī uṣūl al-fiqh*, eds. Ibrāhīm Yahyā al-Darsī al-Ḥamzī and Hādī b. Ḥasan b. Hādī al-Ḥamzī, Ṣa‘da 1423/2002.
- ‘Abd al-Jabbār al-Asadābādī, *al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-‘adl* 1-20, ed. Ṭāhā Ḥusayn et al., Cairo [1960-69].
- Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī al-Andalusī, *Kitāb al-Ifādāt wa-l-inshādāt*, ed. Muḥammad Abū l-Ajfan, Beirut 1983.
- Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muhammad Hamidullah in cooperation with Muḥammad Bakr and Ḥasan Ḥanaḥ, Damascus 1964.
- , *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh*, with a preface by Khalīl al-Mays, Beirut 1983.
- Abū Ṭālib Yahyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī, *K. al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh* 1-2, ed. ‘Abd al-Ḥamīd b. ‘Alī Abū Zunayd [as Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Sharḥ al-'Umad*], Medina 1410/1989-90.
- Abū l-Qāsim al-Ka‘bī, *Qabūl al-akhbār wa-ma‘rifat al-rijāl*, ed. Abī ‘Amr al-Ḥusaynī b. ‘Umar b. ‘Abd al-Rahīm, Beirut 2000.
- Ahlwardt, Wilhelm, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1-10, Berlin 1887-99 [repr. Hildesheim 1980-81].
- Anṣārī, Ḥasan, “Kitābī kalāmī az Ḍirār b. ‘Amr,” *Kitāb-i māh (Dīn)* 89-90 (1383-4/2005), pp. 4-13.
- Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, “The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs: The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258),” *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), pp. 1-58.
- , “The Sunnī transmission of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1044) theological thought: Taqī al-Dīn Sā‘id b. Aḥmad al-‘Ujalī and his *Kitāb al-Kāmil*” [forthcoming].
- , *Zaydī Mu'tazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of ‘Abd Allāh b. Zayd al-Ansī (d. 667/1268)* [forthcoming].
- Anwārī, Muḥammad Jawād, “Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī,” *Dā‘irat al-ma‘ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 680-83.
- Bernard, Marie, *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*, Paris 1970.
- Calder, Norman, “Uṣūl al-fiqh,” *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 10, pp. 931-34.
- al-Ḍuwayhī, ‘Alī b. Sa‘d b. Ṣāliḥ, *Ārā’ al-Mu'tazila al-uṣūliyya: Dirāsa wa-taqwīm*, Riyadh 1995.
- Ess, Josef van, *Der Eine und das andere: Beobachtungen an islamischen haresiographischen Texten* 1-2, Berlin 2011.
- , *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard 2006.
- , *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futūḥ des Ḡāhiz: Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1972.
- , *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97.
- , “Ein unbekanntes Fragment des Nazzām,” *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, ed. Wilhelm Hoennerbach, Wiesbaden 1967, pp. 170-201.
- Faḍl al-‘Izz al-Ṭabāṭabā‘ī, *al-Mu'tazila*, ta‘līf Abī l-Qāsim al-Balkhī, al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, al-Ḥākim al-Jishumī, ed. Fu‘ād Sayyid, Tunis 1974.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘ilm uṣūl al-fiqh* 1-6, ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-‘Alwānī, Beirut 1992.
- , *al-Riyāḍ al-mūniqa fī istiṣṣā’ madhhab ahl al-‘ilm*, ed. As‘ad Jum‘a, Tunis 2008.
- Fihris al-makḥṭūṭāt al-Yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muḥāfaẓat Ḥaḍramawt, *al-Jumhūriyya al-Yamaniyya* 1-3, eds. ‘Abd Allāh b. Ḥusayn b. Muḥammad al-‘Aydārūs, ‘Abd al-Qādir b. Ṣāliḥ b. Shihāb, ‘Abd al-Rahmān al-Saqqā, Qum 1430/1388/2009.
- Gimaret, Daniel, “Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbāt,” *Journal Asiatique* 264 (1976), pp. 277-332.
- Grünert, M., *Kurzer Katalog der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften* [unpublished manuscript, (ca. 1894)].
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997.
- , “A tenth-eleventh century treatise on juridical dialectic,” *Muslim World* 77 (1987), pp. 197-229.
- Ḥammād, Aḥmad Zakī Manṣūr, *Abū Ḥamid al-Ghazālī's juristic doctrine in al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, with a translation of volume one of *al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, PhD dissertation, University of Chicago, 1987.
- al-Ḥusaynī, al-Sayyid Aḥmad, *Mu‘allafāt al-Zaydiyya* 1-3, Qum 1413/1992-93.
- Ibn Abī l-Rijāl Aḥmad b. Ṣāliḥ, *Maṭla‘ al-budūr wa-majma‘ al-buḥūr fī tarājim rijāl al-zaydiyya* 1-4, ed. Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Mu‘ayyidī, Ṣa‘da 2004.
- Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History* 1-3. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, New York 1958.
- ‘Isawī, Aḥmad Muḥammad [et al.], *Fihris al-makḥṭūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Makḥṭūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmi‘ al-Kabīr*, Ṣan‘ā’ 1-2, Qum 1426/2005.
- al-‘Izzī, ‘Abd Allāh Ḥammūd Dirham, *Fihrist-i nuskhā-hā-yi khaṭṭī-yi mawjūd dar Kitābkhāna-yi Mazār-i Imām Yahyā b. Ḥusayn al-Hādī ilā l-Ḥaqq*, Qum 2004.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad b. ‘Alī, *al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1-4, ed. ‘Ujayl Jāsim al-Nashamī, Kuwait 1414/1994.
- , *Fuṣūl fī l-uṣūl: Abwāb al-ijtihād wa-l-qiyās*, ed. Sa‘īd Allāh al-Qāḍī, Lahore 1981.
- , *al-Ijmā‘*, ed. Zuhayr Shafīq Kabbī, Beirut 1413/1993.
- , *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-musammā al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1-2, ed. Muḥammad Muḥammad Tāmir, Beirut 2000.
- al-Juwaynī, Imām al-Ḥaramayn ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allāh, *Kitāb al-Burhān fī uṣūl al-fiqh*, ed. ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd al-Dīb, Cairo 1400/[1980].

a *balāgh* note dated 19 Rabī I 578/23 July 1182.⁵³ At the beginning of the codex there are various glosses written in a different hand and on f. 78b there is an undated ownership statement by a certain Muḥammad b. Ḥasan b. Muḥammad al-Shāṭirī.⁵⁴ Throughout the manuscript there are many collation notes in different hands⁵⁵ and on f. 141b there is a final collation note by one reader.⁵⁶ On one occasion (f. 11b:7) the text contains a reference to “our shaykh” (*shaykhunā*) that clearly refers to Ibn al-Malāḥimī. This suggests that the text as preserved in the manuscript published here possibly constitutes a *ta’līq* of the original *Tajrīd* as penned down by one of the students of Ibn al-Malāḥimī.

As was already mentioned, the manuscript is defective at the beginning,⁵⁷ and Quires One, Two and Four are only partly preserved. Quire Three is completely lost. From Quire Five onwards, most of the text is preserved, with some few lacunae in between. Numerous leaves within Quires Five through Nine were misplaced in the original manuscript. In the present publication the correct order has been restored (see also Table One below).

That Ibn al-Malāḥimī’s *Tajrīd* was available in Yemen at least from the 7th/13th century onwards is attested by the list of works that had been studied by the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258).⁵⁸ Moreover, the work continued to be studied, as it is explicitly referred to by Yaḥyā b. Ḥamza (d. 749/1348-9) in his *al-Ḥawī* (see above) and by Aḥmad b. Muhammad al-Sharāfī (d. 1055/1646) in his *Sharḥ al-Āsās al-kabīr*.⁵⁹ Despite these references, no manuscript of the text has so far come to light in any collection of Yemeni manuscripts. However, the editor of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s *Mu’tamad*, Muhammad Hamidullah, reports in the introduction that he has consulted a summary of the work, entitled *Tajrīd al-Mu’tamad*, by an anonymous author.⁶⁰ He remarks that the work is not so much a summary but rather an improved version of the *Mu’tamad* and suggests that it was written by one of the students of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, whose identity is unknown. According to Hamidullah the manuscript, which consists of 312ff (250x180 mm, 18 lines per page), had apparently been copied in the 6th/12th century and originally belonged to a private library in Ahdal in southern Yemen. In 1946 it was presented to him as a gift by the *qādī* of the Bayt al-Faqīh of Ahdal. Its current whereabouts are unknown.⁶¹ Hamidullah also includes a facsimile of an unfoliated double-page from the text that was apparently chosen at random (Plate Six). Comparison of the text of this double page with the Bodleian manuscript shows that both texts are identical.⁶² The Ahdal manuscript is therefore most likely a second copy of Ibn al-Malāḥimī’s *Tajrīd*. Hamidullah also quotes some few lines from the introduction of the Ahdal manuscript. As the beginning of the *Tajrīd* is lost in the Bodleian manuscript, this quotation is particularly precious as it informs us about Ibn al-Malāḥimī’s approach to the text which he had composed mainly for teaching purposes.⁶³ Moreover, a close reading of the *Tajrīd* shows that Ibn al-Malāḥimī had not merely summarized Abū l-Ḥusayn’s *Mu’tamad*. He rather showed himself to be a critical reader, as is indicated by his repeated critical remarks about what Abū l-Ḥusayn had written.⁶⁴

⁵³ Cf. f. 141b:

بلغ والله الحمد والمئة يوم ؟ تاسع عشر ربيع الآخر ثمان وسبعين وخمسة

⁵⁴ The note reads as follows:

في نوبة أفقر عباده محمد بن حسن بن محمد الشاطري عني عنه

⁵⁵ *Balagha* notes are to be found on ff. 5a, 5b, 6a, 6b, 7a, 7b, 8a, 8b, 10a, 11a, 11b, 12a, 12b, 13a, 13b, 14a, 14b, 15a, 15b, 17b (*balagha* ‘irādan wa-li-llāh al-hamd wa-l-minna), 18b, 20b, 28a, 28b, 33b (*balagha* ‘irādan wa-li-llāh al-hamd wa-l-minna), 39a (*urīda*), 41b (*balagha* ‘irādan wa-li-llāh al-hamd wa-l-minna), 45b (*urīda*), 49b (*urīda*), 53b (*balagha* ‘irādan wa-li-llāh al-hamd wa-l-minna), 55b (*urīda*), 58a (*urīda*), 60b (*urīda*), 64a (*urīda*), 67a (*urīda*), 68b (*urīda*), 72a (*urīda*), 74a (*urīda*), 74b (*urīda*), 77b (*balagha* al-‘ard wa-li-llāh al-hamd wa-l-minna), 79b (*urīda*), 80b (*urīda*), 85b (*urīda*), 88b (*urīda*), 89b (*balagha* ‘ardān wa-l-hamd li-llāh wa-minna), 96 (*urīda*), 98b (*urīda*), 99b (*urīda*), 101b (*balagha* ‘ardān wa-l-hamd li-llāh wa-minna), 104b (*urīda*), 107b (*balagha* ‘ardān), 110b (*urīda*), 112b (*urīda*), 114a (*urīda*), 117b (*urīda*), 121a (*urīda*), 125a (*urīda*), 125b (*balagha* ‘ardān wa-l-hamd li-llāh wa-minna), 129a (*urīda*), 132b (*urīda*), 136a (*urīda*), 137b (*balagha* ‘ardān wa-l-hamd li-llāh wa-minna).

⁵⁶ See above n. 53.

⁵⁷ The beginning of the text corresponds to vol. 1, p. 22 of Hamidullah’s edition of Abū l-Ḥusayn’s *Mu’tamad*.

⁵⁸ Cf. our “The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs,” Appendix # 103.

⁵⁹ Aḥmad b. Muhammad al-Sharāfī, *Sharḥ al-Āsās al-kabīr*, ed. Aḥmad ‘Arif, Ṣan‘ā 1411/1990-1, vol. 2, p. 15.

⁶⁰ See also GAS, vol. 1, p. 627 where the manuscript is also described as “eine anon. Bearbeitung”.

⁶¹ The information Hamidullah provides on the manuscript is wanting. While he states in the description that only the first leaf is missing (introduction, pp. 40-1) and that the introduction is partially extant on f. 2, the concordance of manuscripts (introduction, pp. 43ff) suggests that the first eleven leaves of the text are missing. This must clearly be a mistake.

⁶² The text reproduced in Plate Six corresponds to ms Bodleian Arab. e 103, ff. 115b:25-116a:20.

⁶³ Cf. Hamidullah’s introduction to the *Mu’tamad*, pp. 40-1:

... لأنه رحمه الله بالغ في أداء المعاني بعبارات تقع الغنية ببعضها في أداء المعنى مع أني لا أحل لما لا بد منه في إيضاح المعنى وعباراتي عن المعاني تقرب من عباراته لأنها علقَتْ بحفظي لتدريس هذا الكتاب وأول كتابه هذا رحمه الله يخالفه آخره لأن النصف الآخر أشدّ تحليلاً وأخصّ عبارة من النصف الأول فكذلك هذا المجزء منه أوله أكثر اختصاراً من النصف الأخير لأنني حذفته منه أكثر من النصف الأخير لأنه أورد في الأول أكثر زيادة من الأخير ...

⁶⁴ See, e.g., ff. 6b, 14a, 22a, 72b (31b), 122b.

At the beginning of the 8th/14th century, the Imām al-Mu'ayyad bi-llāh Yaḥyā b. Ḥamza (d. 749/1348-9) composed a work on *uṣūl al-fiqh* that was again primarily based on Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad*, viz. *al-Ḥawī li-ḥaqā'iq al-adilla al-fiqhiyya wa-taqrīr al-qawā'id al-qiyāsiyya*.⁴⁶ Later he summarized the *Ḥawī* in his *al-Mi'yār li-qarā'ih al-anzār fī sharḥ al-adilla al-fiqhiyya wa-taqrīr al-qawā'id al-qiyāsiyya*.⁴⁷ In the course of the introduction to *al-Ḥawī* Yaḥyā b. Ḥamza praises Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad* as the best work in this discipline.⁴⁸ In his introduction, he also refers to Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd*, criticizing the work in an attempt to explain his own endeavour.⁴⁹ In addition to the *Mu'tamad* Yaḥyā uses both al-Ghazālī's *Mustaṣfā* and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's *Muḥaṣṣal*, albeit in a critical manner.

II.

The codex published in the present volume was purchased in June 1918 at Sotheby's by the Bodleian Library in Oxford. There is no description of the manuscript in any of the published catalogues, all of which predate its purchase.⁵⁰ It was only some two decades ago that the manuscript, which is defective at the beginning and thus without title page, was identified as being a copy of Ibn al-Malāḥimī's *Tajrīd al-Mu'tamad*.⁵¹ Until today it is considered to be the only extant copy of the text. The manuscript is particularly valuable as it was copied in 575/1179, i.e., less than forty years after Ibn al-Malāḥimī's death in 536/1141, apparently in Kh'ārazm. It is so far the only extant copy of a Mu'tazilite work that was transcribed there at the time when Mu'tazilism still constituted a living tradition in that region.

In the colophon the scribe, a certain Abū l-'Izz Muḥammad b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Alī, not only gives the date when he completed transcribing the work (5 Rabi' I 575/10 August 1179), he also remarks that his *Vorlage* had a note in Ibn al-Malāḥimī's hand in which the latter attests that a certain Abū Sa'īd Junayd b. Muḥammad b. Ḥ... al-Dihistānī had read the work to him and that the reading was completed during Dhū l-Qa'da 534/June-July 1140. This date is the *terminus ante quem* for the composition of the *Tajrīd*. Our scribe also remarks that he transcribed the work for his own use, an indication that he was a scholar himself.⁵² The colophon is followed by

1146-7); (iii) *al-Ḥāṣir fī uṣūl al-fiqh* by Aḥmad b. 'Uzayw b. 'Alī b. 'Amr al-Khawlanī (d. ca. 650/1252). On this work, which is lost, see also the Persian introduction by Hassan Ansari to al-Khurāshī (alive 610/1214), *Kitāb al-Taṣṣil li-jumal al-Taḥṣīl*. Cf. also our "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs: The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim (d. 656/1258)," *Journal of Islamic Manuscripts* 2 (2011), Arabic text § 8 where it is stated that the work was based on Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad*, the *Safwat al-ikhtiyār* of al-Manṣūr bi-llāh and al-Raṣṣās' *Fā'iq*; (iv) al-Amīr al-Ḥusayn b. Badr al-Dīn (d. 662/1263-4), *al-Madkhal fī uṣūl al-fiqh*; (v) al-Durra [al-Durar] *al-manzūma fī uṣūl al-fiqh* and (vi) *Tahrīr adillat al-uṣūl* by 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansī (d. 667/1268) both of which are lost; cf. our *Zaydī Mu'tazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansī* (d. 667/1268), Chapter Five §§ 2, 25.

⁴⁶ The work consisted of three volumes (*sifr*), with Volume Three apparently being lost. Volume Two is preserved in a copy dated 715/1315-6. A reproduction of this codex is preserved in the Markaz Badr al-'ilmī wa-l-thaqāfi in Ṣan'ā'; cf. al-Wajīh, *Maṣādir*, vol. 1, p. 256 (here, the date of completion is erroneously given as 710); cf. also idem, *A'lām*, p. 1127. The current whereabouts of the original codex are unknown. A copy of Volume One is likewise preserved in one of the private libraries in Yemen (a digital copy was made available to us through the IZbACF; it is not mentioned by al-Wajīh). The manuscript was also copied still during the lifetime of its author.

⁴⁷ The *Mi'yār* was composed between Jumādā I/August and Rajab/October of 715/1315. It is preserved in three manuscripts, of which the two first were copied still during the lifetime of the author: (i) al-Jāmi' al-kabīr, *Maktabat al-awqāf* ("Sharqiyya") # 1506, ff. 1-111, dated 7 Sha'bān 726/9 September 1326; cf. al-Ruqayḥī, *Fihrist*, vol. 2, p. 860; (ii) *Maktabat al-Sayyid al-'Allāma al-Murtadā b. 'Abd Allāh al-Wazīr*, 104ff, copied by Muḥammad b. Aḥmad b. 'Alī al-Mufaddal in 746/1345-6; cf. al-Wajīh, *Maṣādir*, vol. 2, p. 375-6; (iii) al-Jāmi' al-kabīr, *Maktabat al-awqāf* ("Sharqiyya") # 1487, 141 ff, dated 766/1364-5; al-Ruqayḥī, *Fihrist*, vol. 2, p. 860.

⁴⁸ Cf. *al-Ḥawī*, Volume One, p. 3.

وأحسن ما وجدته من المصنفات فيه لأصحابنا الفتة العدلية من المعتزلة والزيدية هو كتاب المعتمد للشيخ العالم النحرير الجبر علم المحققين أبي الحسين محمد بن علي البصري فإنه كتاب لا تشق عبارة ولا ينحصر على ما تميز الدهر بمجانبه وأسواره ورتب فيه الأصول وحصلها وجمع فيه المسائل النفيسة وفضلها وضمنه من فنون الغرائب وأوضاعه من الأسرار والعجائب فصار إماماً للكتب واسطة لعقدها ومقدمًا بالفضل عليها وإن بلغت كل مبلغ في حذوها وتحمدها بيد أنه أطال فيه ذيل الكلام فانتشرت أطرافه وطالت حواشيه فانتسعت آفاقه لم ينظم بالعقود اللاتقة ولا حصره بالضوابط الفاتكة بل أرسل الأبواب وأتى فيها بكلام بسيط فيكاد أن ...* (؟) لطوله إلا لنكي بسيط

⁴⁹ Cf. *al-Ḥawī*, p. 4.

نعم قد كان سبق من الشيخ العالم محمود بن محمد الملاحمي تأليف كتاب سباه تجريد المعتمد وما زاد فيه إلا أن قطع سلكه فانتثرت عقوده وحل نظامه فبددت شذوره فأورث ذلك في لفظه التعقيد والإيهام واكتسب معناه الصعوبة والإجماع ...

⁵⁰ Cf. Geoffrey Roper, *World Survey of Islamic Manuscripts* 1-4, London 1992-94, vol. 3, pp. 515-19.

⁵¹ MS Arab e 103. The manuscript is briefly mentioned in the editor's introduction to Ibn al-Malāḥimī's *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn*, p. iv.

⁵² Cf. f. 141b:

والحمد لله وصلواته على محمد النبي (الى؟) وآله الطاهرين وسلم وكرم / تم كتاب التجريد بحمد الله وعونه يوم الخامس من ربيع الأول من سنة خمس وسبعين وخمس مائة كنبه لنفسه أبو العز محمد بن علي بن محمد بن علي / من نسخة عليها خط مجرّد الكتاب حكايته يقول مجرّد هذا الكتاب / وهو محمود بن عبد الله الأصولي الخوارزمي قرأ عليّ هذا الكتاب قراءة فهم / وإحكام الشيخ الإمام الجليل الصائغ صفي الأئمة أبو سعيد جنيد بن محمد بن باسان الدهستاني / ووافق الفراغ من قرأته (قراة، الأصل) يوم الأربعاء غرة ذي القعدة سنة أربع وثلاثين وخمس مائة /

Ṭālib's works although at least the latter's *Mujzī* had reached Yemen even earlier than Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad*.³⁹ Qādī Ja'far's restricted approach may have prompted his student Ḥusām al-Dīn al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās (d. 584/1188) to compose his *Kitāb al-Fā'iq fī uṣūl al-fiqh*. Throughout the work al-Raṣṣās adduces Abū l-Ḥusayn's positions as they are expressed in his *Mu'tamad*, followed by the views of Qādī Ja'far as laid down in his *Kitāb al-Bayān*. Occasionally he also refers to the views of Abū Ṭālib al-Hārūnī.⁴⁰ Another student of Qādī Ja'far, Sulaymān b. Nāṣir al-Suḥāmī (d. after 600/1203-4), took a different approach in his *Mukhtaṣar al-Mu'tamad*, a summary of Abū l-Ḥusayn's work, as the title indicates.⁴¹ Al-Suḥāmī explains in the introduction to the work (ff. 3b/4a) that in addition to summarizing the views of Abū l-Ḥusayn in his *Mu'tamad* he added whatever he considered relevant from Abū Ṭālib's *Mujzī* and *Jawāmi' al-adilla*. The work is preserved in a manuscript that was completed in 571/1175, the *terminus ante quem* for its composition.⁴² Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad* remained part of the standard curriculum of Yemeni Zaydīs during the 7th/13th and 8th/14th centuries.⁴³

Using al-Raṣṣās' *Fā'iq* as his main source, al-Raṣṣās's student, 'Abd Allāh b. Ḥamza, the later Imām al-Manṣūr bi-l-lāh (r. 593/1197-614/1217), composed *Ṣafwat al-ikhtiyār fī uṣūl al-fiqh*, the first conscious attempt by an Imām to formulate a specifically Zaydī legal methodology. The number of extant manuscripts and the frequent references to the work by later authors suggest its lasting popularity.⁴⁴ Al-Raṣṣās' grandson Aḥmad b. Muḥammad al-Raṣṣās ("al-Ḥafīd", d. 656/1258) later on composed *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*, a work that was also based on al-Ḥasan al-Raṣṣās' *Fā'iq* and that established itself henceforth as the most authoritative work in legal methodology.⁴⁵

specifically devoted to *uṣūl al-fiqh*, viz. a *Kitāb al-Madkhal fī uṣūl al-fiqh* which is lost (cf. 'Abd al-Salām b. 'Abbās al-Wajīh, *A'lām al-mu'allifīn al-zaydiyya*, McLean, VA, 1420/1999, p. 115; al-Sayyid Aḥmad al-Ḥusaynī, *Mu'allafāt al-Zaydiyya* 1-3, Qum 1413/1992-93, vol. 2, p. 453 # 2805) and *Kitāb al-Zāhir fī uṣūl al-fiqh*, that is extant in manuscript (MS Ambrosiana, C 47/4, ff. 104-202b; Löfgren and Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Vol. II, p. 150 #303/4; cf. also al-Wajīh, *A'lām*, p. 115; al-Ḥusaynī, *Mu'allafāt al-Zaydiyya*, vol. 2, p. 73 # 1697). To judge from the latter, his thought was significantly less advanced than that of Qādī Ja'far. Moreover, his *Kitāb al-Zāhir* is mostly based on earlier Sunnī sources and has no clear traces of influence of Mu'tazilite works in this discipline.

³⁹ See above, n. 18.

⁴⁰ The text is preserved in MS Glaser (Vienna) 157, dated 607/1210-11; cf. Grünert, *Kurzer Katalog*, p. 37 # 136. Among the digitized manuscripts of the IZbACF there is a copy of another partial copy of the text which may even predate the manuscript of Vienna. The whereabouts of the original are unknown. – For other manuscripts of this work, cf. Schwarb, *Handbook*, # 356 xii. Cf. also Jan Thiele, "Propagating Mu'tazilism in the VIth/XIIth Century Zaydiyya: The Role of al-Ḥasan al-Raṣṣās," *Arabica* 57 (2010), p. 551.

⁴¹ On the author and his *Mukhtaṣar al-Mu'tamad*, see Ibn Abī l-Rijāl Aḥmad b. Šālih, *Maṭla' al-budūr wa-majma' al-buḥūr fī tarājim rijāl al-zaydiyya* 1-4, ed. Majd al-Dīn b. Muḥammad b. Manṣūr al-Mu'ayyidī, Ṣa'da 2004, vol. 2, pp. 375-77 # 642; al-Shahārī, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā*, vol. 1, pp. 478-81 # 281; al-Wajīh, *A'lām*, pp. 470-71 # 466. Al-Suḥāmī had also written *Shams sharī'at al-Islām fī fiqh ahl al-bayt 'alayhim al-salām wa-huwa masā'il al-tahrīr wa-akthar masā'il al-ziyādāt wa-l-ifāda wa-adillatihā mushtamilan 'alā fiqh ahl al-bayt 'alayhim al-salām illā mā shadhdha minhu wa-fihī fawā'id min al-muḥadhdhab ḥasana*, containing two brief introductory sections to *uṣūl al-dīn* and *uṣūl al-fiqh*, while the majority of the work is devoted to *fiqh*. A manuscript of Volume One of this work transcribed by 'Abd Allāh b. Ḥamza b. Muḥammad b. Šabra al-Aslamī and dated Jumādā II 682/August-September 1283 (cf. colophon f. 439a) is preserved in the library of Muḥammad b. Ḥasan b. Qāsim al-Hūthī. On the title page the author and his role in the compilation of the work is indicated as follows: *naqalahu min ḥādhihi l-kutub al-faqīh al-ajall Sulaymān b. Nāṣir b. Sa'īd b. 'Abd Allāh b. Sa'īd b. Aḥmad b. Kathīr al-Suḥāmī*. The part dealing with *uṣūl al-fiqh* begins on f. 11b of the manuscript. In the introduction to this part the author states that his work is based on Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad* and al-Raṣṣās' *Fā'iq*. For this and other manuscripts of the work, cf. al-Wajīh, *A'lām*, pp. 470-71; idem, *Maṣādir*, vol. 2, p. 196. – Al-Suḥāmī had also composed *al-Nizām fī uṣūl al-fiqh* which is lost.

⁴² 247ff. Part One (*al-niṣf al-awwal*) was copied by the brother of the redactor of the *Mukhtaṣar*, Muḥammad b. Nāṣir b. Sa'īd b. 'Abd Allāh, completed in Rabī' II 571/October-November 1175 in Hijrat al-sharīf al-ajall Yahyā b. Aḥmad b. Yahyā (f. 130b); Part Two (*al-niṣf al-thānī*) was copied by Sulaymān b. Muẓaffar b. 'Isā b. Muḥammad b. Tanūkh b. Abī l-Qāsim b. Abī Bakr b. Wā'il al-Bakrī al-Rāzī, completed on 12 Ramaḍān 571/25 March 1176 in the *masjid* of Hijrat Qutābur (f. 242a). Cf. the editor's introduction to his edition of the *Mu'tamad*, vol. 2, pp. 37-9. At the time the manuscript belonged to the private library of Sayf al-Islām 'Abd Allāh. Nowadays, the manuscript is held by al-Maktaba al-Gharbiyya (Dār al-makhtūṭāt), Šan'ā', under the shelfmark # 886 [former shelfmark: *uṣūl al-fiqh* # 63]; cf. Aḥmad Muḥammad 'Isawī [et al.], *Fihris al-makhtūṭāt al-Yamaniyya li-Dār al-Makhtūṭāt wa-l-Maktaba al-Gharbiyya bi-l-Jāmi' al-Kabīr, Šan'ā'* 1-2, Qum 1426/2005, vol. 1, pp. 460-61. A microfilm copy of the manuscript is preserved in the Dār al-kutub in Cairo; cf. *Qā'ima bi-l-makhtūṭāt al-'arabiyya al-muṣawwara bi-l-mikrūfilm min al-Jumhūriyya al-'arabiyya al-yamaniyya*, Cairo 1967, p. 45 (microfilm # 106). – We thank Eva-Maria Zeis and Gregor Schwarb for making a copy of this microfilm available to us.

⁴³ Cf. our "The literary-religious tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs," Appendix # 81.

⁴⁴ Eds. Ibrāhīm Yahyā al-Darsī al-Ḥamzī and Hādī b. Ḥasan b. Hādī al-Ḥamzī, Ṣa'da 1423/2002. For extant manuscripts, see Schwarb, *Handbook*, # 362.

⁴⁵ Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥasan al-Raṣṣās, *Jawharat al-uṣūl wa-tadhkirat al-fuḥūl*, ed. Aḥmad 'Alī Muṭahhar al-Mākhidhī, Beirut 2009. For the numerous manuscripts of the work, see Schwarb, *Handbook*, # 374. Aḥmad al-Raṣṣās also wrote an autocommentary on the *Jawhara*, *Ghurur al-ḥaqā'iq sharḥ Jawharat al-uṣūl*, which is lost; cf. the editor's introduction to his *Jawharat al-uṣūl*. – Among the works written during the 7th/13th century in Yemen on legal methodology, mention should also be made of (i) the anonymous *uṣūl al-fiqh* work preserved in MS Glaser 171 (= Ahlwardt 5155) that was apparently copied during the early 7th/13th century (missing in the beginning. At the end the text is described as a *mukhtaṣar (tammāt masā'il ḥādha l-mukhtaṣar*; cf. Wilhelm Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin* 1-10, Berlin 1887-99, vol. 4, p. 462 # 5155). Moreover, the way the anonymous author refers to al-Raṣṣās' student Sulaymān b. 'Abd Allāh al-Khurāshī (alive 610/1214) indicates that the latter was his teacher. On this manuscript, see also the Persian introduction by Hassan Ansari to Sulaymān b. 'Abd Allāh al-Khurāshī (alive 610/1214), *Kitāb al-Taḥṣīl li-jumal al-Taḥṣīl (A commentary on al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās' Kitāb al-Taḥṣīl)*. Facsimile Edition of MS Glaser 51, Staatsbibliothek zu Berlin. With Introductions and Indices by Hassan Ansari and Jan Thiele, Tehran 2011); (ii) al-Mu'tadīd bi-l-lāh Abū l-Ḥasan Yahyā al-dā'ī b. al-Muḥsin b. Abī l-Fawāris Maḥfūz' (d. 636/1238-9) *al-Muqni' fī uṣūl al-fiqh*, a work that had been completed by al-amīr Muḥammad b. al-Hādī b. Tāj al-Dīn (the work is extant in manuscript; cf. al-Wajīh, *A'lām*, pp.

al-Malāhimī al-Kh^wārazmī (d. 536/1141), another Ḥanafī, who had taught the work³³ and had written for this purpose a summary of it, *Tajrīd al-Mu'tamad*, a facsimile publication of which is included in the present volume.³⁴ Ibn al-Malāhimī's exclusive reliance on Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad* throughout his *Tajrīd* suggests that it was the only work in the discipline that was available to him.³⁵ By contrast, the *Mu'tamad* had been completely ignored by the Bahshamite al-Ḥākim al-Jishumī (d. 494/1101) in his treatment of legal methodology in his *Uyūn al-masā'il* and in his autocommentary *Sharḥ 'Uyūn al-masā'il*. Al-Jishumī frequently cites the views of Abū l-Ḥasan al-Karkhī, Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī, 'Abd al-Jabbār and Abū Ṭālib al-Hārūnī but makes no mention whatsoever of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī.³⁶

Among the Zaydīs of Yemen, Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad* was very popular. The earliest extant copy that was found in Yemen is dated 550/1155-6 which is thus the probable *terminus ante quem* of the arrival of the work in Yemen.³⁷ In view of this early date it is astonishing that qāḍī Shams al-Dīn Abū l-Faḍl Ja'far b. Aḥmad b. 'Abd al-Salām b. Abī Yaḥyā al-Buhlūlī ("Qāḍī Ja'far", d. 573/1177-8) was apparently unfamiliar with the *Mu'tamad* or for some reason unwilling to use it. Qāḍī Ja'far had composed two works on *uṣūl al-fiqh* for which he used al-Ḥākim al-Jishumī's *Uyūn al-masā'il* as his exclusive source. His *K. al-Bayān fī uṣūl al-fiqh* is a detailed paraphrase of Part Seven of al-Jishumī's *al-'Uyūn* devoted to legal methodology, and his concise *K. al-Taqrīb fī uṣūl al-fiqh* served as an introduction (*madkhal*) to his *K. al-Bayān*.³⁸ It is also noteworthy that Qāḍī Ja'far completely ignored Abū

uṣūl li-l-qāḍī al-Bayḍawī al-mutawaffā sanat 685 H., ta'līf 'Alī b. 'Abd al-Kāfi al-Subkī wa-waladihi Taj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb b. 'Alī al-Subkī 1-3, Beirut 1995, vol. 2, p. 168.

³³ See below, n. 63.

³⁴ With kind permission of the Bodleian Library, Oxford.

³⁵ It should be noted, however, that Ibn al-Malāhimī refers to 'Abd al-Jabbār's *Umad* in his *al-Mu'tamad fī uṣūl al-dīn* (eds. Wilferd Madelung and Martin McDermott, London 1991, p. 20). It is unclear whether Ibn al-Malāhimī had the *Umad* at his disposal or whether he had an intermediary source.

³⁶ Legal methodology is dealt with in Part Seven (*al-qism al-sābi'*): *al-kalām fī adillat al-shar'* of al-'Uyūn and *Sharḥ al-'Uyūn*. A critical edition of both the *Uyūn* and the *Sharḥ al-'uyūn* are currently being prepared by the present authors.

³⁷ MS Ambrosiana ar. F 183, 278 ff, missing in the beginning and the end, copied in 550/1155-6; cf. Oscar Löfgren, *Catalogo dei manoscritti arabi, serie F-H* (K 150 suss.) [unpublished typewritten manuscript], p. 290 # 1478. We did not have a chance to inspect the manuscript and were thus unable to verify whether it was indeed transcribed in Yemen or whether it had been copied elsewhere and had subsequently been transferred to Yemen. A preliminary description of the codex is also given in the editor's introduction to his edition of the *Mu'tamad*, vol. 2, pp. 35ff. However, as the manuscript came to the editor's attention only at a very late stage he could not consult it for the edition of the *Mu'tamad*. Another manuscript from Yemen that was used by Hamidullah is MS Maktabat al-awqāf ("al-Sharqiyya"), al-Jāmi' al-kabīr, # 1508 (undated). The entire codex originally consisted of 21 quires of which only quires 12 through 21 are preserved, containing Volume Two of the work. For a description of the manuscript that had been copied for the library of the Imām al-Manṣūr bi-llāh, see also Aḥmad 'Abd al-Razzāq al-Ruqayhī, 'Abd Allāh al-Ḥibshī and 'Alī Wahhāb al-Ānsī, *Fihrist Makhtūṭāt Maktabat al-Jāmi' al-kabīr Ṣan'ā'* 1-4, [Ṣan'ā'] 1404/1984, vol. 2, p. 857. A microfilm copy is preserved in the Dār al-makhtūṭāt, Ṣan'ā', and in the Astān-i quds library, Mashhad (and other Iranian libraries); cf. 'Abd al-Tawwāb Aḥmad 'Alī al-Mashriqī and Muḥammad Ṣāliḥ Yaḥyā al-Qāḍī (eds.), *Tāwūs yamānī. Fihrist-i mikrūfilm-hā-yi majmū'a-yi dār al-makhtūṭāt-i Ṣan'ā'*, Qum 1421/2001, p. 63. – Since the publication of Hamidullah's edition an additional manuscript of the *Mu'tamad* has surfaced in Yemen, viz. MS Maktabat al-Hādī ilā l-haqq (Ṣa'da), containing Part Two of the work beginning with *al-ijmā'*; cf. 'Abd Allāh Hammūd Dirham al-'Izzī, *Fihrist-i nuskhā-hā-yi khaṭṭī-yi mawjūd dar Kitābkhāna-yi Mazār-i Imām Yaḥyā b. Ḥusayn al-Hādī ilā l-Haqq*, Qum 2004, p. 30 # 15 and 'Abd al-Salām b. 'Abbās al-Wajīh, *Maṣādir al-turāth fī l-maktabāt al-khāṣṣa fī l-Yaman* 1-2, McLean, VA 1422/2002, vol. 2, p. 455 # 22.

³⁸ Both works are preserved in two collective manuscripts copied still during the lifetime of the author, viz. (i) MS Ambrosiana D 544, containing different works by Qāḍī Ja'far including his *Taqrīb fī uṣūl al-fiqh* (ff. 109a-126a) and his *Bayān fī uṣūl al-fiqh* (ff. 127a-214a), dated Shawwāl 555/October-November 1160 (f. 214a). In the margins there are notes that may have been written by Qāḍī Ja'far himself. Cf. Löfgren and Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, Vol. II, pp. 406-7; (ii) MS Vatican ar. 1165, ff. 1-29a (*Taqrīb*), ff. 29b-157 (*Bayān*). Cf. Giorgio Levi della Vida, *Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca vaticana: vaticani, barberiniani, borgiani, rossiani, [Tappouni]*, Vatican 1935, p. 176 (here, only the *Taqrīb* is mentioned while the *Bayān* has been omitted by the cataloguer). At the end of this text (f. 157b-158a), there is a colophon dated on Wednesday at the end of Rajab 564/April 1169 in the *masjid Ṣanā'*, i.e. Qāḍī Ja'far's place of residence at the time. At the beginning of his *Taqrīb* the author explains the relations between the two works as follows (ff. 1b-2a):

... أما بعد فاني كتبت شرح مسائل أصول الفقه التي أودعها الحاكم أبو سعيد [كذا] رحمه الله في كتابه المسمى بعيون المسائل وكنت قد اقتصررت من ذلك على شرح أدلتها التي أوردتها في كتابه وذكرت ما يحتاج إليه من التحقيق. ثم سألتني بعد ذلك بعض الإخوان الذين اشتد في العلم رغبته وحمد فيه سعيم أن أفرد في هذه المقدمة ذكر المذاهب في تلك المسائل وأدلتها وأجر ذلك عما عداه من اختلاف الناس في الأقاويل وعن التحقيق للأدلة إلا ما لا بد من ذكره في بعض المسائل ليكون ذلك تقريباً للمبتدئين وتسهيلاً للمسالك الراغبين ووسيلة إلى معرفة ما في كتاب البيان الذي هو شرح هذه المسائل من التفصيل والتحقيق فانه كالدخل إلى ذلك. فأجبتهم إلى ما [١٢] سألوه رغبة فيما يصل إليهم من النفع ويقسم لي عليه من الأجر ومن الله أستمد المعونة على ما قرب منه وأدنى من رضاه بمنه ولطفه.

At the beginning of his *Bayān* the author explains his procedure in this work as follows (f. 30a):

... أما بعد فان بعض الإخوان الراغبين في اكتساب العلم النافع المهتمين باقتناء العمل الصالح المسارعين في الخيرات، سألتني شرح جملة من مسائل أصول الفقه كان الحاكم أبو سعد محمد (كذا في الأصل) بن كرامه الجشعي رحمه الله أودعها كتابه الموسوم بعيون المسائل في الأصول وأذكر أدلة تلك المسائل التي ذكرها صاحب الكتاب مع تهذيب ما يحتاج إلى التهذيب منها وتحقيق تلك الأدلة على وجه الاختصار الموصل إلى الفائدة فأجبتهم إلى ذلك اشعافاً للطلبة وتعرضاً لنواب الله تعالى بإجابة مسألته وسلكت في الاستدلال منهاج صاحب الكتاب وجعلت ما أضمه إلى كلامه اما مقدمة له أو تهذيباً لعبارات أدلته أو تحقيقاً لها كيلا يخرج الكلام عن قانونه الذي وضع كتابه عليه. فأما ما أورد صاحب الكتاب في صدور المسائل من ذكر الاختلاف في المذاهب فرأيت نقله على وجهه وأن لا أتعرض لغير الأدلة التي تعلق الغرض بها. وأنا أستمد من الله تعالى التوفيق والتسديد والمعونة والتأييد بمنه ورحمته.

For additional manuscripts of the *Taqrīb*, see Schwarb, *Handbook*, # 354 viii. – Prior to Qāḍī Ja'far, al-Mutawakkil 'alā llāh Aḥmad b. Sulaymān (b. 500/1106, d. 566/1170) seems to have been the first Zaydī scholar of Yemen to compose comprehensive writings

tury, which may explain why they are no longer preserved. 'Abd al-Jabbār is also known to have composed a *Kitāb al-Nihāya* in this discipline, which is likewise lost.²³

'Abd al-Jabbār's work was continued by his Ḥanafī student Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī who taught the *Kitāb al-'Umad* and wrote his own commentary on it which is no longer extant.²⁴ Later on, he composed the *Kitāb al-Mu'tamad fi uṣūl al-fiqh*.²⁵ When explaining in the introduction what prompted him to compose another work in this discipline, Abū l-Ḥusayn also discusses 'Abd al-Jabbār's *Kitāb al-'Umad*. He states that it includes discussions on issues that do not belong, strictly speaking, to *uṣūl al-fiqh* but rather to the subtleties of *kalām*, such as the different categories of knowledge (*aqṣām al-'ulūm*) etc., and that it is a very comprehensive work containing numerous redundancies. Such shortcomings, he continues to explain, are avoided in the *Mu'tamad*.²⁶ The work's success far beyond Mu'tazilite circles can hardly be overestimated. Ibn Khaldūn (d. 808/1406) lists it as one among four books on *uṣūl al-fiqh* that he considers as "the basic works and pillars of this discipline" – the other three being 'Abd al-Jabbār's *K. al-'Umad*, al-Juwaynī's (d. 478/1015) *Kitāb al-Burhān fi uṣūl al-fiqh*²⁷ and al-Ghazzālī's (d. 505/1111) *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*.²⁸ On the basis of these works, Ibn Khaldūn continues, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1209) later composed his *K. al-Maḥṣūl*²⁹ and Sayf al-Dīn al-Āmidī (d. 631/1233) his *K. al-Ihkām fi uṣūl al-aḥkām*.³⁰ The reception of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad* well beyond Mu'tazilism is also indicated by the manuscripts of the work that are preserved in Sunnī collections.³¹

Within Mu'tazilism, the influence of the work is visible in Kh'wārazm where at some stage it was apparently the only available Mu'tazilite work on *uṣūl al-fiqh*.³² This is suggested by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. Muḥammad Ibn

²³ Cf. 'Uthmān, *Qāḍī l-quḍāt*, p. 62 # 15. The work is referred to by Abū l-Ḥusayn only twice in his *Mu'tamad*, vol. 2, pp. 494, 749. It seems that the *Nihāya* was less important than the *'Umad* with *Sharḥ al-'Umad*. As for the relative chronology of the three works, 'Abd al-Jabbār mentions both the *'Umad* and the *Nihāya* among the works he had written before he completed his *Kitāb al-Mughnī* (cf. *Mughnī*, vol. 20 ii, p. 258), and his wording suggests that the *'Umad* was written prior to the *Nihāya*. The fact that he does not mention his *Sharḥ al-'Umad* in this context indicates that it was composed after the completion of the *Mughnī*. While Abū l-Ḥusayn's references to the *Sharḥ al-'Umad* and the *Nihāya* in his *Mu'tamad* (e.g. vol. 2, p. 749) do not indicate a relative chronology, al-Jishumī's manner to refer to the *Nihāya*, the *'Umad* and the *Sharḥ al-'Umad* throughout his *Sharḥ al-'Uyūn* suggests that the *Nihāya* was composed prior to both the *'Umad* and the *Sharḥ al-'Umad* (we thank Gregor Schwarb for sharing his observation about al-Jishumī's references to the three works). Cf. also *Faḍl al-i'tizāl wa-ṭabaqāt al-Mu'tazila*, ta'līf Abī l-Qāsim al-Balkhī, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, al-Ḥākim al-Jishumī, ed. Fu'ād Sayyid, Tunis 1974, p. 368.

²⁴ See Wilferd Madelung, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī," *The Encyclopaedia of Islam*. Three, 2007-1, pp. 16-19. The Zaydī scholar of Northern Iran, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb al-Hawsamī (fl. 5th/11th c.), wrote a *Ta'liq al-'Umad* [or *al-'Umda* according to some manuscripts] *fi uṣūl al-fiqh* which was most likely also a commentary on 'Abd al-Jabbār's *'Umad*. Cf. Ibrāhīm b. al-Qāsim al-Shahārī, *Ṭabaqāt al-zaydiyya al-kubrā (al-qism al-thālith) wa-yusammā Bulūgh al-murād ilā ma'rifat al-isnād* 1-3, ed. 'Abd al-Salām b. 'Abbās al-Wajīh, McLean, VA 1421/2001, vol. 3, p. 1114.

²⁵ The work has been published twice: (i) ed. Muhammad Hamidullah in cooperation with Muḥammad Bakr and Ḥasan Ḥanafī, Damascus 1964; (ii) with a preface by Khalīl al-Mays, Beirut 1983. The second publication seems to be based heavily on Hamidullah's edition of the text. In the following, reference will be made to his edition only. – For a French translation of the section on *ijmā'*, see Marie Bernard, *L'Accord unanime de la communauté comme fondement des statuts légaux de l'Islam d'après Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī*, Paris 1970.

²⁶ Cf. *Mu'tamad*, p. 7.

²⁷ The work has been edited by 'Abd al-'Azīm Maḥmūd al-Dīb (reprinted repeatedly: Cairo 1400/[1980]; al-Mansūra 1997).

²⁸ On the work, see Ahmad Zakī Maṣṣūr Hammād, *Abū Ḥamid al-Ghazālī's juristic doctrine in al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, with a translation of volume one of *al-Mustaṣfā min 'ilm al-uṣūl*, PhD dissertation, University of Chicago, 1987.

²⁹ Among the various editions of the work the following is the most reliable: *al-Maḥṣūl fi 'ilm uṣūl al-fiqh* 1-6, ed. Tāhā Jābir Fayyād al-'Alwānī, Beirut 1992. – The significance of Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad* as Fakhr al-Dīn al-Rāzī's principal source on *uṣūl al-fiqh* for his exegetical work *Mafātīḥ al-ghayb* is specifically mentioned by Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsā al-Shāṭibī al-Andalusī (d. 790/1388) in his *Kitāb al-Ifādāt wa-l-inshādāt*, ed. Muḥammad Abū l-Ajāfān, Beirut 1983, pp. 100-1.

³⁰ Cf. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History* 1-3. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal, New York 1958, vol. 3, pp. 28-9. It is noteworthy that Ibn Khaldūn here evidently takes Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad* to be a commentary on 'Abd al-Jabbār's *'Umad*. – Al-Āmidī's *Ihkām* has been published repeatedly. On this work, see Bernard G. Weiss, *The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*, Salt Lake City 1992; cf. also the review by Birgit Krawietz, "Zum Verhältnis von Sprache, Recht und Theologie in der islamischen Rechtstheorie von Sayf al-Dīn al-Āmidī," *Der Islam* 72 (1995), pp. 137-47.

³¹ Cf. the editor's introduction to his edition of the *Mu'tamad*, vol. 2, pp. 30ff where the following manuscripts from Sunnī collections are described: (i) MS Sultan Ahmed III (Topkapı) 1318, containing Volume One of the work; copy completed on 27 Sha'bān 751/30 October 1350 by a certain Abū Bakr b. 'Abd al-Kāfi b. 'Uthmān al-Marāghī [a microfilm copy of this manuscript is included in the Fonds Gimaret (CNRS, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Section arabe), pochette no. 6488 archivage (positif) no. 6488]. This manuscript had at one stage belonged to the Shāfi'ite scholar Badr al-Dīn Muḥammad b. Bahādur b. 'Abd Allāh al-Shāfi' al-Zarkashī (d. 794/1392) (on him, see also below n. 32); see the facsimile reproduction of the title page of this manuscript in Volume Two of the *Mu'tamad*, Plate One; (ii) MS Laleli 788, containing Volume Two of the text that had also belonged to al-Zarkashī. The manuscript includes two other works by Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, viz. *Ziyādāt al-Mu'tamad* and *Kitāb al-Qiyās al-shar'i*. None of these appears to be preserved in any other manuscript and both are included in Hamidullah's edition of the *Mu'tamad*. On Abū l-Ḥusayn's *al-Qiyās al-shar'i*, see also Wael B. Hallaq, "A tenth-eleventh century treatise on juridical dialectic," *Muslim World* 77 (1987), pp. 197-229.

³² Fakhr al-Dīn al-Rāzī also remarks on the heavy reliance on the *Mu'tamad* by the little known Mu'tazilite author Abū Muḥammad b. al-Ḥusayn b. 'Isā "Ibn al-'Arid" in his *Kitāb al-Nukat* and his *Kitāb al-Masā'il fi uṣūl al-fiqh* (both are lost); cf. his *al-Riyād al-mūniqa fi istiṣā' madhhab ahl al-'ilm*, ed. As'ad Jum'a, Tunis 2008, p. 297. See also our forthcoming study "The Sunnī transmission of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's (d. 436/1044) theological thought: Taqī al-Dīn Sā'id b. Aḥmad al-'Ujalī and his *Kitāb al-Kāmil*". Ibn al-'Arid's *Kitāb al-Nukat* is regularly referred to by Badr al-Dīn al-Zarkashī in his *al-Baḥr al-muḥīṭ* (8 vols., eds. Lajna min 'ulamā' al-Azhar, Cairo 1994, vol. 1, pp. 17, 346; vol. 2, p. 377; vol. 3, p. 116) as is Abū l-Ḥusayn's *Mu'tamad*. According to Taqī al-Dīn al-Subkī (d. 756/1355), Ibn al-'Arid's name was al-Ḥusayn b. 'Isā; he also remarks that the Shāfi'ite scholar Ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī (d. 643/1245) had compiled a summary (*muntakhab*) of Ibn al-'Arid's *Nukat*; cf. *al-Ibhāj fi sharḥ al-Minhāj: alā Minhāj al-wuṣūl ilā 'ilm al-*

centuries, during which many leading Ḥanafīs of Iraq where Mu'tazilites in theology and *vice versa*.¹² This was the case with the renowned Ḥanafī legalists Abū l-Ḥasan 'Ubayd Allāh b. al-Ḥusayn al-Karkhī (b. 260/873, d. 340/952)¹³ and his student Abū Bakr Aḥmad b. 'Alī al-Rāzī "al-Jaṣṣāṣ" (b. 305/917, d. 370/981),¹⁴ who in theological matters had Mu'tazilite tendencies. Al-Karkhī in turn had a strong influence on Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī (d. 369/980), the head of the Bahshamiyya during his time, who was likewise a Ḥanafī. Abū 'Abd Allāh was instrumental in setting the Mu'tazilite treatment of *uṣūl al-fiqh* on a new basis and his views remained authoritative among the Mu'tazilites of the following generations.¹⁵ While none of his writings is extant,¹⁶ his positions are attested in the works of two prominent students of his, viz. *qāḍī l-quḍāt* 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī (d. 415/1025) and the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-Ḥaqq Abū Ṭālib al-Hārūnī (d. 424/1033).¹⁷ Abū Ṭālib had noted down the teachings of Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī on legal methodology in two of his works that are specifically devoted to this discipline, viz. his *al-Mujzī fī uṣūl al-fiqh*¹⁸ and his more concise *Jawāmi' al-adilla fī uṣūl al-fiqh*. The latter work was composed at the request and during the lifetime of Abū 'Abd Allāh ("al-shaykh al-jalīl") and particularly reflects the latter's views.¹⁹ 'Abd al-Jabbār, Abū 'Abd Allāh's successor as head of the Bahshamiyya, had dedicated Part 17 of his *summa*, *al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl*, to legal methodology ("al-Shar'īyyāt").²⁰ In addition, he had composed several works specifically devoted to this discipline that are lost, *Kitāb al-'Umad*, together with his autocommentary (*Sharḥ al-'Umad*), being the most renowned among them.²¹ 'Abd al-Jabbār is also reported to have taught the 'Umad and to have added much material during his lessons. Throughout his *al-Mu'tamad fī uṣūl al-fiqh* his student Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (d. 436/1045) repeatedly refers to what 'Abd al-Jabbār had mentioned in the course of his *dars*.²² However, neither the 'Umad nor the *Sharḥ al-'Umad* seem to have reached Yemen in the course of the transfer of religious literature from Iran to Yemen during the 6th/12th cen-

¹² Cf. Wilferd Madelung, "The Spread of Māturidism and the Turks," *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisboa 1968*, Leiden 1971, pp. 109–68; Aron Zysow, "Mu'tazilism and Māturidism in Ḥanafī Legal Theory," *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002, pp. 235–65.

¹³ Cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 2 i, pp. 34–5; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band I, Leiden 1967 [= GAS], p. 444 # 22. For an analysis of his views in *uṣūl al-fiqh*, see Husayn Khalaf al-Jubūrī, *al-Aqwāl al-uṣūliyya li-l-Imām Abī l-Ḥasan al-Karkhī*, [n.p.] 1409/1989; cf. also Zysow, "Mu'tazilism and Māturidism," p. 236.

¹⁴ Cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 35; GAS, vol. 1, pp. 444–45 # 23. His *Kitāb al-Fuṣūl fī l-uṣūl* has been published repeatedly: (i) *Fuṣūl fī l-uṣūl: Abwāb al-jihād wa-l-qiyaṣ*, ed. Sa'īd Allāh al-Qāḍī, Lahore 1981 [partial edition]; (ii) *al-ijmā'*, ed. Zuhayr Shafīq Kabbī, Beirut 1413/1993 [partial edition]; (iii) *al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1–4, ed. 'Ujayl Jāsim al-Nashamī, Kuwait 1414/1994; (iv) *Uṣūl al-Jaṣṣāṣ al-musammā al-Fuṣūl fī l-uṣūl* 1–2, ed. Muḥammad Muḥammad Tāmīr, Beirut 2000. Al-Karkhī's and al-Jaṣṣāṣ' views are regularly cited by later Mu'tazilites as well as non-Mu'tazilite Ḥanafīs.

¹⁵ Ibn Nadīm devotes two entries to Abū 'Abd Allāh, one in his section on the Mu'tazilites (*Fihrist*, vol. 1 ii, pp. 628–29: *fāḍilan faqīhan mutakalliman*), and another when discussing the Ḥanafīs (*Fihrist*, vol. 2 i, pp. 36). Cf. also Muḥammad Jawād Anwārī, "Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī," *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 5, pp. 680–83.

¹⁶ For his writings on *fiqh* and *uṣūl al-fiqh*, cf. Anwārī, "Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī," p. 683.

¹⁷ On the development of *uṣūl al-fiqh* among the Mu'tazilī Zaydis, see also Gregor Schwarb, "Zaydī-Mu'tazilī traditions of *uṣūl al-fiqh*, 4th/10th–10th/16th centuries," *Theological Rationalism in Medieval Islam: New Texts and Perspectives*, eds. Lukas Muehlethaler and Gregor Schwarb, Leuven: Peeters [forthcoming].

¹⁸ The second part of the work has erroneously been edited as Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Sharḥ al-'Umad* by 'Abd al-Ḥamīd b. 'Alī Abū Zunayd (2 vols., Medina 1410/1989–90). Part One is preserved MS Ambrosiana, ar. E 409, 286 ff., containing a complete copy of the text. The manuscript was copied in 1028/1619 by Ṣalāḥ b. 'Abd al-Khālīq b. Yaḥyā al-Ḥabūrī al-Qāsimī from a manuscript dated 544/1150 in the handwriting of Zayd b. al-Ḥasan b. 'Alī al-Khurāsānī al-Bayhaqī (d. ca. 551/1156) who arrived in Yemen in 541/1146–47 following an invitation by 'Ulayy b. 'Isā b. Ḥamza b. Wahnās and there became a teacher of the Imām al-Mutawakkil bi-l-lāh Aḥmad b. Sulaymān (b. 500/1106, d. 566/1170). For a description of the manuscript, see Oscar Löfgren and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. III: Nuovo Fondo: Series E (Nos. 831–1295), Vicenza 1995, pp. 165–66 #1239. For al-Bayhaqī, see Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, pp. 211–12; Gregor Schwarb, *Handbook of Mu'tazilite Works and Manuscripts* [forthcoming], # 350. – Another complete manuscript of the work is preserved in the Maktabat al-Aḥqāf in Tarīm (# 98 *fiqh*), copied in the 7th/13th century, 217 ff; cf. *Fihris al-makhtūṭāt al-Yamaniyya li-Maktabat al-Aḥqāf bi-Muhāfazat Ḥaḍramawt, al-Jumhūriyya al-Yamaniyya* 1–3, eds. 'Abd Allāh b. Ḥusayn b. Muḥammad al-'Aydārūs, 'Abd al-Qādir b. Ṣāliḥ b. Shihāb, 'Abd al-Rahmān al-Saqqā, Qum 1430/1388/2009, vol. 1, p. 471 # 1052.

¹⁹ Cf. Madelung, *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm*, pp. 179–80; idem, "Zu einigen Werken des Imāms Abū Ṭālib an-Nāṭiq bi-l-ḥaqq," *Der Islam* 63 (1986), pp. 5–10. The earliest extant copy of *Jawāmi' al-adilla*, which is still unpublished, is preserved in MS Vienna Glaser 205 [old number: Glaser 106], ff. 2b–63b. The codex was copied in 507/1113–14, apparently in Baghdad, and was later on brought to Yemen. Cf. M. Grünert, *Kurzer Katalog der Glaser'schen Sammlung arabischer Handschriften* [unpublished manuscript, (ca. 1894)], p. 22 # 56. A facsimile of the entire codex is forthcoming in the "Muslim History and Heritage Series". Another manuscript is preserved as MS Ambrosiana ar. B 49; cf. Oscar Löfgren and Renato Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Bibliotheca Ambrosiana*, Vol. II: Nuovo Fondo: Series A–D (Nos. 1–830), Vicenza 1981, p. 84 # 173.

²⁰ *Al-Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-l-'adl*, imlā' Abī l-Ḥasan 'Abd al-Jabbār al-Asadābādī, bi-ishrāf Ṭāhā Husayn, Cairo [1960–69]: *al-juz' 17: al-Shar'īyyāt* (ed. Amīn al-Khūlī). – There is also a lengthy discussion of issues of *uṣūl al-fiqh* in Volume Four of his *al-Majmū' fī l-muḥīṭ bi-l-taklīf*. A critical edition of this volume is currently being prepared by Margaretha Heemsker.

²¹ On his *Kitāb al-'Umad* and the autocommentary, see 'Abd al-Karīm 'Uthmān, *Qāḍī l-quḍāt 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadānī*, Cairo 1967, p. 61 # 12, 13. – Al-Shaykh al-Tūsī (d. 459 or 460/1006–7) frequently mentions 'Abd al-Jabbār's *Umad* in his *al-Udda fī uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Ridā Anṣārī, Qum 1376/1417/1997, vol. 1, p. 56; vol. 2, pp. 426, 443, 502, 528.

²² Cf. GAS, vol. 1, p. 626 # 13 where the references to 'Abd al-Jabbār's *dars* have erroneously been taken to represent an independent work.

INTRODUCTION¹

I.

From the very beginning *mutakallimūn*, and specifically the Mu'tazilites among them, took a leading role in developing theories of legal methodology, and their treatment thereof was intimately linked with their respective theological notions and considerations.² Wāṣil b. 'Aṭā' (d. 131/748) is reported to have composed a *Kitāb al-Sabīl ilā ma'rifat al-ḥaqq*. The title suggests that the work was concerned with epistemological issues that are of immediate relevance both to legal methodology and to theology.³ Questions relating to authoritative sources of law are also dealt with in detail by Ḍirār b. 'Amr (d. ca. 200/815) in his *Kitāb al-Taḥrīsh*⁴ and by al-Nazzām (d. 221/845), whose *Kitāb al-Nakth* proved particularly influential.⁵ Important contributions to the development of the discipline were also made by Abū Mūsā al-Murdār (d. 226/840) who wrote a *Kitāb 'alā aṣḥāb ijtihād al-ra'ī*,⁶ Ja'far b. Mubashshir (d. 234/849) who wrote extensively on legal issues,⁷ Abū l-Ḥusayn al-Khayyāt (d. ca. 300/912) who composed a tract against the prophetic tradition that is attested by only a limited number of chains of transmission (*al-Radd 'alā man athbata khabar al-wāḥid*),⁸ and, during the scholastic phase of the movement, Abū 'Alī al-Jubbā'ī (d. 303/915-6)⁹ and Abū Hāshim al-Jubbā'ī (d. 321/933).¹⁰ Although none of their writings is extant, their views are regularly mentioned in the later Mu'tazilite literature.

An important shift occurred with Abū l-Qāsim al-Balkhī (d. 319/931) who in his homeland Khurāsān was under predominantly Ḥanafī influence, which had an immediate impact on his thought relating to *uṣūl al-fiqh*.¹¹ The close relation between Mu'tazilism and Ḥanafism remained in force for most of the 4th/10th and 5th/11th

¹ This publication was prepared within the framework of the European Research Council's FP 7 project "Rediscovering Theological Rationalism in the Medieval World of Islam".

² The development of *uṣūl al-fiqh* has only rudimentarily been explored so far. Relevant studies are N. Calder, "Uṣūl al-fikh," *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition, vol. 10, pp. 931-34; Aḥmad Pakači, "Uṣūl al-fiqh," *Dā'irat al-ma'ārif-i buzurg-i islāmī*, vol. 9, pp. 289-306; Aron Zysow, *The economy of certainty: An introduction to the typology of Islamic legal theory*, PhD dissertation, Harvard University, 1984; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An introduction to Sunnī uṣūl al-fiqh*, Cambridge 1997; Devin J. Stewart, *Islamic legal orthodoxy: Twelver Shīite responses to the Sunnī legal system*, Salt Lake City 1998; *Studies in Islamic Legal Theory*, ed. Bernard G. Weiss, Leiden 2002; Birgit Krawietz, *Hierarchie der Rechtsquellen im tradierten sunnitischen Islam*, Berlin 2002; Josef van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Harvard 2006, pp. 153ff; 'Alī b. Sa'd b. Ṣāliḥ al-Ḍuwayḥī, *Ārā' al-Mu'tazila al-uṣūliyya: Dirāsa wa-taqwīm*, Riyadh 1995.

³ Cf. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* 1-6, Berlin 1991-97, vol. 2, p. 268; vol. 5, p. 137 # 10. – Some of his views are reported by 'Abd al-Jabbār al-Hamadhānī in his *Faḍl al-i'tizāl* and by Abū Hilāl al-Ḥasan al-'Askarī in his *Kitāb al-Awā'il*. See *ibid.*, vol. 2, pp. 276-80; vol. 5, pp. 161-63 Text 21; cf. also *ibid.*, *Flowering of Muslim Theology*, pp. 155ff.

⁴ The work was mostly concerned with the authority of prophetic tradition as a legal source. On the *Kitāb al-Taḥrīsh*, see Ḥasan Anṣārī, "Kitābī kalāmī az Ḍirār b. 'Amr," *Kitāb-i māh (Dīn)* 89-90 (1383-4/2005), pp. 4-13; Josef van Ess, *Der Eine und das andere: Beobachtungen an islamischen häresographischen Texten* 1-2, Berlin 2011, vol. 1, pp. 132ff. A critical edition of the *Kitāb al-Taḥrīsh* is currently being prepared by Hassan Ansari and Wilferd Madelung.

⁵ Josef van Ess has published fragments of the work as preserved in Jāhiz' (d. 255/869) *Kitāb al-Futayā*; cf. his "Ein unbekanntes Fragment des Nazzām," *Der Orient in der Forschung: Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966*, ed. Wilhelm Hoenerbach, Wiesbaden 1967, pp. 170-201; *ibid.*, *Das Kitāb an-Nakṭ des Nazzām und seine Rezeption im Kitāb al-Futayā des Ḡāhiz: Eine Sammlung der Fragmente mit Übersetzung und Kommentar*, Göttingen 1972. Since then, additional extensive fragments have been identified in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's (d. 606/1209) *Maḥṣūl* and in the writings of Ibn Shahrāshūb (d. 588/1192) and of Ibn Ṭāwūs (d. 664/1266); cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, pp. 1-2 # 19. See also *ibid.*, vol. 3, pp. 380-92 for an analysis of Nazzām's views on issues of legal methodology, with vol. 6, pp. 176-95 (Nazzām: Erkenntnislehre und Hermeneutik).

⁶ Cf. Abū l-Faraj Muḥammad b. Ishāq al-Nadīm, *Fihrist*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid, London 1430/2009, vol. 1 ii, p. 574; cf. also van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 5, p. 331 # 30.

⁷ Several of his writings are specifically concerned with central notions of *uṣūl al-fiqh*, such as *K. 'alā aṣḥāb al-ra'ī wa-l-qiyās*, *K. al-Ijtihād*, *K. al-Ijmā' mā huwa*; cf. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 6, pp. 274-75 # 18, 19, 20. See also *ibid.*, vol. 4, pp. 65-68. Cf. also Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 577.

⁸ Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, pp. 17, 610.

⁹ Several of his writings are specifically concerned with central notions of legal methodology, such as his *K. al-Ijtihād* and his *Kitāb al-Akhbār*; cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 607; cf. also Daniel Gimaret, "Matériaux pour une bibliographie des Ḡubbā'ī," *Journal Asiatique* 264 (1976), p. 280 # 1; his *K. al-Ijtihād* is also referred in Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's *Mu'tamad fi uṣūl al-fiqh*, ed. Muḥammad Hamidullāh, Damascus 1965, vol. 2, p. 722.

¹⁰ He is known to have written a *K. al-Ijtihād* and a *K. al-Awāmīr*; cf. Ibn Nadīm, *Fihrist*, vol. 1 ii, p. 627; Gimaret, "Matériaux," pp. 305 # 3, 307-8 # 9. In addition, Abū Hāshim evidently integrated discussions on legal methodology into his *summae*, as is the case with his *al-Baghdādiyyāt*; cf. Gimaret "Matériaux," pp. 308-12 # 10.

¹¹ Al-Ka'bī, who was a student of al-Khayyāt, criticized his teacher's rejection of *khabar al-wāḥid* in his *Qabūl al-akhbār wa-ma'rifat al-rijāl*, ed. Abī 'Amr al-Ḥusaynī b. 'Umar b. 'Abd al-Rahīm, Beirut 2000, vol. 1, pp. 17-8. Cf. also Racha Moujir el Omari, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḥī/al-Ka'bī* (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception, PhD dissertation Yale University 2006, pp. 226-93. – This is one example for the Ḥanafization of *uṣūl al-fiqh* among the Mu'tazilites, who accepted *khabar al-wāḥid* ever since.

Ibn Malahimi, Mahmud ibn Muhammad, - 1141. ابن ملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد. Legal methodology in 6th/12th century Khwarazm. The Kitab al-Tajrid fi usul al-fiqh/by Rukn al-Din Mahmud b. al-Malahimi al-Khwarazmi. Facsimile edition of MS Arab e 103 (Bodleian Library, Oxford); with an introduction and indices by Hassan Ansari and Sabine Schmidtke.- Tehran: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia; Berlin: Freie Universitat, 2011.

6+13+288+10+6p.- (Muslim History and Heritage series; 1)

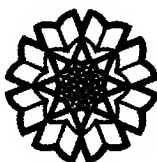
Added tp. in Persian:

التجريد في اصول الفقه (کتابي در اصول فقه از مکتب معتزليان خوارزم در اوائل سده ششم قمری)

1. Islamic law, Sunnites. 2. Motazilites.

I. Ansari, Hassan. II. Schmidtke, Sabine. III. Title: التجريد في اصول الفقه

IV. Title.



Freie Universität



Berlin

The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia
(Centre for Iranian and Islamic Studies)

Book: al-Tajrīd fī uṣūl al-fiqh

By: Mahmud ibn Mohammad al-Malahimi al-Khwarazmi

Editor: Hassan Ansari and Sabine Schmidtke

Publisher: The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia –
Berlin: Freie Universitat

Lay out: Bahareh Badafras

Printing: Talaye

Number of copies: 200

First Published: 2011

Shabak: 978-600-6326-02-3

All rights reserved.

Address: Kāshānak, Niyāvarān, Tehran, Iran

Tel: 22297626

Fax: 22297663

E-mail: centre@cgie.org.ir

Web site: www.cgie.org.ir

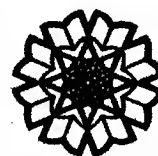
Muslim History and Heritage series

1

Al-Tajrīd fī uṣūl al-fīqh

Legal methodology in 6th/12th century Khwārazm
by Rukn al-Dīn Maḥmūd b. al-Malāḥimī al-Khwārazmī (d. 536/1141)
Facsimile edition of MS Arab e 103 (Bodleian Library Oxford)

With an introduction and indices by
Hassan Ansari and Sabine Schmidtke



The Centre for the Great Islamic Encyclopaedia
(Centre for Iranian and Islamic Studies)

Tehran
Fall 2011

Muslim History and Heritage series

1

Editorial Board

Kazem Musavi Bujnourdi
Sadegh Sajjadi

Sabine Schmidtke
Hassan Ansari

Advisory Board

Nasrollah Pourjavady, Maribel Fierro, Wadad Kadi
Patricia Crone, Wilfred Madelung, Hosein Masoumi Hamedani
Seyyed Mostafa Mohaqqueq Damad, Fathollah Mojtaba'i
Mohammad Mujtahed Shabestari

Al-Tajrīd fī uṣūl al-fīqh

In the Name of God

Bought at Sotheby's June 1912 for £ 30.0.0
no. 185.

ODDL. LIBR.
16-JUN-1918
OXFORD

على الامام صلى الله عليه وآله من الفليس ونشأ الفريز الماني والافهم منه الا الحصص والطهر
معاولا في اللغة بالعه لا عراض الخاطيب وقد يكون له عرض في افعالهم التي احسنه وقد يكون
عرضه في افعالهم على الجملة **مسألة** الاول ان يرى سوادا فيقول راب سوادا وسال
الماني ان يقول راب لونا فالله **مسألة** الثاني ان يصعدوا الى واحد من العرشين الفاظا طائفة ولا اهل
اللغة قالوا ان قولنا فزو وسو وسو **مسألة** الثالث ان ينادوا ويولمهم فيهم في افعالهم في اللغة الفاظا مسركه
وليس لاحد ان يحسب في الالف واللام والواو فائدة في جمع الطهر والحصص مع الاثر في ذلك اما
يسوع الوعد وما ذكرنا واصل **مسألة** الرابع ان ينادوا في العرشين والسرعيه
اعلم ان الاسم السري هو ما اسفد وصحبه ما خرج لمعني والعري ما اسفد وصحبه نال عري طعني
ودنه سوحا والافها الى انه يجوز ان ينقل الله عروجا الاسم من اللغة فصحه لمعني سري
ومنع منه قوم من البرجيه والذي يدل على جوار ذلك ان يكون الاسم اسما للمعني ليس
لواجب بل هو باع الاحتمار ولهذا لم يكن اسما في المواضع فصحب الاسم عن مسماه ووصفه
لمعني آخر ولذي هذا في الاسم العري وحسن ذلك لانه لا يسع ان يكون في ذلك مصلحة ولا
يكون فيه وجه من وجوه افعال العبادات السريه ولا في السريه قد وردت عبادات لم يكن
معلومه لاهل اللغة ولا يدرى ان يصح لها اسما ما لم يثبت ذلك فمن يولد له ولد او لم يولد
الله في افعالهم لولا في من ان يصح لها اسما سدا ومن ان ينقل لها اسما من اللغة لمعانيها
شبهه لمعني السري بل هذا اولى لانه اذا دخل في ان يكون الخطاب لغويا واما في العري ولانه
قد بينوا الطباع عن الصريح بعض المعاني فيكون عنه باسم ما يصل به وذلك كتابهم
عن قضا الحاجه ثابته وهو العاطف ولانه قد استند افعالهم بالسي اسره ولا شره
مساهله لهم لم يستعملوا الاسم فيه انهم من استعماله في عريه فغلب عليه حتى لا يفهم
من اطلاق اسمه سواءه فهو لم في العري دابه والذي يدل على وجود ذلك في
اللغة ان قولنا صلاه في اللغة اسم للدعاء صار اسما في السريه لا في افعال مخصوصه وهو
لما صوم في اللغة اسم للامسال فصار في السريه لا في اسم الا مسال عن افعال مخصوصه
فيه في زمان مخصوص وقولنا ربه في اللغة اسم للظهور او النفاذ صار في السريه
اسما للظهور مخصوصه او لما نودي الى السماء واما في العري فعولنا في وعاطف
على ما تقدم فان في الصلاه في اللغة هو الدعاء وسمي في افعال
صلاه لما فيها من الدعاء فلم يخلف فائده في اللغة والسيه وقولنا دابه في
اللغة هو ما يذب والعري من مما يذب فلم يخلف فائده في اللغة والعري
كله ان عبيد ان قولنا صلاه يقع على هذه الاعمال التي فيها دعاء

هذا هو المعنى الذي مر عليه في المتن وهو ان الاسم السري هو ما اسفد وصحبه ما خرج لمعني والعري ما اسفد وصحبه نال عري طعني ودنه سوحا والافها الى انه يجوز ان ينقل الله عروجا الاسم من اللغة فصحه لمعني سري ومنع منه قوم من البرجيه والذي يدل على جوار ذلك ان يكون الاسم اسما للمعني ليس لواجب بل هو باع الاحتمار ولهذا لم يكن اسما في المواضع فصحب الاسم عن مسماه ووصفه لمعني آخر ولذي هذا في الاسم العري وحسن ذلك لانه لا يسع ان يكون في ذلك مصلحة ولا يكون فيه وجه من وجوه افعال العبادات السريه ولا في السريه قد وردت عبادات لم يكن معلوم لاهل اللغة ولا يدرى ان يصح لها اسما ما لم يثبت ذلك فمن يولد له ولد او لم يولد الله في افعالهم لولا في من ان يصح لها اسما سدا ومن ان ينقل لها اسما من اللغة لمعانيها شبهه لمعني السري بل هذا اولى لانه اذا دخل في ان يكون الخطاب لغويا واما في العري ولانه قد بينوا الطباع عن الصريح بعض المعاني فيكون عنه باسم ما يصل به وذلك كتابهم عن قضا الحاجه ثابته وهو العاطف ولانه قد استند افعالهم بالسي اسره ولا شره مساهله لهم لم يستعملوا الاسم فيه انهم من استعماله في عريه فغلب عليه حتى لا يفهم من اطلاق اسمه سواءه فهو لم في العري دابه والذي يدل على وجود ذلك في اللغة ان قولنا صلاه في اللغة اسم للدعاء صار اسما في السريه لا في افعال مخصوصه وهو لما صوم في اللغة اسم للامسال فصار في السريه لا في اسم الا مسال عن افعال مخصوصه فيه في زمان مخصوص وقولنا ربه في اللغة اسم للظهور او النفاذ صار في السريه اسما للظهور مخصوصه او لما نودي الى السماء واما في العري فعولنا في وعاطف على ما تقدم فان في الصلاه في اللغة هو الدعاء وسمي في افعال صلاه لما فيها من الدعاء فلم يخلف فائده في اللغة والسيه وقولنا دابه في اللغة هو ما يذب والعري من مما يذب فلم يخلف فائده في اللغة والعري كله ان عبيد ان قولنا صلاه يقع على هذه الاعمال التي فيها دعاء

منه خصمها العريه من خصمها العريه
عريه فانها من مذهب (مصاب)

والله اعلم في اللغة ما ليس في الجعفة واما الجعفة في العرب فهو ان يقولوا
 انهم وان اسماؤه في البلد على جهة الشح فاني لا اسمعه محازا لان اهل اللغة ما سموه
 بذلك واما اسمه مع قرينه فمما لا يحسن ان عني ان العرب لم يسموه بذلك فصح
 وان عني ان الباقلين عني لم يسموه بذلك واما ان يسموه فبهم بالحجاز ولعلهم في
 شيم هذا الاسم جعفة وهذا الجعفة وليس ادلة اسم العرب بذلك فصح ان يسموه
 ان يسموه الباقلون عني لم يسموه بذلك فصح ان يسموه بهذا الاسم وهذا اسم الله الصفة
 رفعا والصفة نصبا ولم يسموه بذلك عني وقوله الى اسمه مع قرينه جعفة لا
 يسموه من يسموه بانهم اذ لا في الجعفة والحجاز من اسم الكلام والعربية قد لا يكون
 ظاهرا بل يكون ساهلا طال لحوه فاني حسن حول الحجاز في خطاب الله تعالى

وانه قد خاطب به ذهب الى ذلك الجمهور ومع قوم من اهل الظاهر
 منه والذي يدرك على خمسة ان ابراهيم الله القرآن بلغة العرب بعضي حسن
 خطابه اناهم بما كانوا مخاطبون به الا الكلام الرقيق المنسوب فايه الى العي وليس
 من سبيل الحجاز لان في الفصاحة انما يظهر بالاستعارة والحجاز واما وجود ذلك
 في القرآن فمما لا يحق قوله تعالى فوطاها طارا ابراهيم بقض وقوله وجوه يومئذ
 ظره الى ربها باطوره ابراهيم المحالف اما ان يقول ان هذه الالفاظ موضوعه للمعاني
 التي ارادها الله تعالى في اصل اللغة وهذا قد افسدناه او يقول انها وان لم يكن
 موضوعه تلك المعاني في الاصل الا ان السمع نقلها الى تلك المعاني وصارت
 جعفة سرية فيها وهذا لا يصح ايضا لان الامر لو كان كذلك لوجب ان يسموا
 تلك المعاني الى اقسام اهل السمع عند سماعها ومعلوم انه لا يسموا الى اقسامهم
 من قوله تعالى الى ربها باطوره الى يواف ربها واحج المحالف بان الحجاز
 لا يني عن المراد بنفسه قد حوله في خطاب الحكيم بعضي الاساس والحوادث
 انه لا الاساس مع القرينة الدالة على المراد ومنه ما انه انما بعد عن الجعفة
 الى الحجاز الجعفة والحوادث انه انما بان يصح ما ذكرتم لو لم يحسن الحد
 ولعلها الى الحجاز مع اليقين من الجعفة ومعلوم انه يحسن ذلك لما في الحجاز
 من ريادة الفصاحة على ما شاء ومنه ما ان الله تعالى لو خاطب بطرا لوصف
 بانه محجور مسعير والحوادث انه انما لا يحسن طرا وذلك في الله تعالى لان
 قولنا محجور بوجه التسخيح بالفتح كما يقال فلان محجور في افعاله اي ميسر بالفتح

بالعدل والعدل لا يخرج منه فصح ان الامر بجمع من الاحكام لا يفعل وهذا هو الوجوب فان
 في السر ان المسير يقول المستشير قلبك افعل ذرا فعصيتي وان لم يزل ذلك
 على الاطلاق فقل له انا يقول ان قولنا افعل ذرا الى الفعل وجمع من الاحكام وهذه
 حاله المسير مع المستشير اذ قال لعمري افعل كذا وذا ورايها امر بجمع يدلك وسواء افعل
 او فعل كذا فانه لا يرى ولا يعذر فيه ولا خلاف بينه وبين المستشير بل في عليه التزم ما استأجر
 وكذا لك التزم الله تعالى فانه يتجمل عليه التزم ما استأجر وهو ان لا يستبد
 في امر علامه بفعله فانه يعطيه امضا العلم من اهل اللغة في تحليل حسن جمعه بانه امره
 بكذا فليعلم بفعله فقل ان يرد ذلك بل لو اخذ فان في التمايز موه لا يجمع يعلمون
 كراهه المولى ليراه فقل ان امره ان يصارهم في تحليل حسن جمعه ما ذكرنا دليل على انه
 العلة لا غير فان في هذا الدم مسر ووط يراه المولى ليراه كما انه مسر ووط يكون
 الامام به حسا فقل له المستشير انما شرط في ذلك حسن الفعل الذي قد دلل عليه
 المولى ان مسر طافه لا يراه التي لا تدرك علمها لانه وعلى ان الفعل لا يفصلون ذلك وهو
 لو ان امره بذا فليعلم بفعله وكم يفصلوه لعل الفعل العلة امره بظلم غيره واما بدمونه اذ ا
 بحسن ما امره به فان في السر لو قال له اريد منك ان تفعل ذرا فليعلم بفعله فان
 في اللغة بدمونه وان كانت لا تفعل الوجوب فقل له لا تسلم ذلك ولو عذب ذلك
 بان مسر ووط يراه المولى ليراه عذبا وعذبه فان في التمايز موه لا يجمع لان السر بجمعه
 حايث يوجب طاعة العبد لسيد اولادها اما امره بما فيه دفعه ودفع الضر عنه وحب
 على العبد اتصال المباح الى سيرة او تدلك على انه بدمونه لا يرى انه لو امره بما
 لحسن العبد دفعه فلم يفعله لم يلمه العلفا فقل له ان السر بجمعه اما بوجوب على العبد
 ما يوجب عليه سيرة دون ما لا يوجب عليه الا يرى انه لو قال له الا ولى ان يفعل ذلك
 لم يفعل لم يلمه اتصال ذلك اليه وفولهم ان ذلك يدرك على كراهه المولى ليراه ذلك لا
 يجمع لانه لو ان في ذلك من غيره دون ذلك العبد وانما يعلم انه بدمونه سيرة
 اذ اذله على كراهه بدمونه والامر عند المحالف لا يدل على كراهه العبد ذلك الفعل
 وفولهم انه اذا امره بما يعود دفعه على العبد لم يدل على الوجوب غير مسلم
 ولا تسلم اتصال المولى لا يسمع له لان العبد اذا لم يسمع بعض الا حور
 او دوع عن نفسه مصر عا ذلك على صلاح حال المولى وان ذلك
 بفعله من هذه الجهة وهذا سيدك في المسئلة فقل ان قولنا افعل
 يقتضي ان يباح الفعل وليس لجوار بدمونه فيه لفظ يجب المصحح من بدمونه

برؤيا الفيلسوف الى الله عز وجل لانه على وجوب امر الله تعالى واداءه على ذلك
 دل على وجوب امر الله تعالى لان احكامهم تعرف بها وانما قلنا ان مخالفه امره هو
 الاخلال بما امر به لان مخالفه الامر هو صدق واقعه وهو فعل ما ساوله
 بمخالفه هو الاخلال بما ساوله لان مخالفه الامر هو الاخلال بما ساوله
 الامر واداءه على الاخلال به هو خطره الامر حتى يدخل تحت الاثم وفي ذلك
 عليه اسعيت عن الاستدلال بالانه قبل له انما الاحتجاج الى الدلالة على ما ذكرتم
 بل كفا في الاستدلال بالانه ما ذكرنا من ان مخالفه الامر هو صدق واقعه على ما
 بما فان قيل لو كان مخالفه الامر هو الاخلال بما ساوله الامر لما كان مخالفه الامر
 بالتوافق اذ امر كما هو في ذلك وجوب التوافق قبل له انما بل مخالفه الامر
 لما ذكره لان تعدد الامر بالتوافق اذ لا يولى ان يفعلوا ولكم الا يفعلوا وهذه
 بان لا يسيغ عليها صريح قولها فاحملوا فان في ضمن الامر حوارا للبر لم يكن
 مخالفه بالبر فان قيل يجب ان يعلموا ان امر الله تعالى وامر رسوله ليس
 على هذا القدر بل دخل تحت الاثم حتى علم ذلك علمهم ان الامر للوجوب قبل
 الاستدلال بالانه قبل له انه بنفسه في ذلك ان يعلم ان قولنا افعل بعضي ان
 تفعل الفعل وليس في صريحه انما الاخلال بالفعل ولا منع من الاخلال به
 وان صحت الاستدلال ان العلم الوجوب لانه لا يند في الوجوب من المنع عن
 الاخلال بالفعل لم تعلم بالانه المنع من الاخلال بما امر به فحلم انه تحت جملة
 الوجوب فان قيل ان مخالفه امره عليه السلام لم يدل على وجوب هو الرد
 عليه وايضا فان قيل ان امره عليه السلام لم يدل على وجوب النسخ به
 فلم يدل الرد عليه مخالفه لامره وانما الرد عليه مخالفه الدليل الذي على وجود الله
 به دليل اخر قوله تعالى واداءوا لهم ارتكوا الا يرتعون فدينهم على ان
 فعلهم يفعلوا فلم يفعلوا فلو كان الامر لانما هو او للدين لما دهم على ذلك دليل
 اخر وهو قوله تعالى لا تلتبسوا مع الكافرين وهذا التمسك باسم بل
 هو دم واستطاعه تعالى على ان لم يفعل بعد ان امره ان الامر للوجوب فان قيل
 اعلم امره بالتسويح لبعده عن احد العرب الامر بها موضوع للوجوب قبل الظاهر بعضي

واحسن على المحرم وان **قيل** الخوزان يكون قوله وهما به اطعام اخبارا عما حصل من
 الجائنين من الكفار اي حصل من بعضهم الاطعام ومن بعضهم النسوة **قيل** انه
 ان الاله اخاف الكفار وجميع الاله الى الاله في اخاف الكفار بالاله لو كان المراد
 ما قالوه لم يرجع جميع الخطاب الى كل جالف بل يرجع اوله الى بعضهم وباسه الى بعضهم
 لانه ليس كل من حث وقد نفرو ولا كل من نفرو فقد نفرو الاطعام او بالنسوة **قيل** ان
 في اما قال تعالى وهما به اطعام لان بعض الجائنين يلزمه الاطعام وبعضهم
 النسوة **قيل** انه ان قوله عروج لا يوافق الله بالنعوى في اما به هو خطاب للذات
 والمراد به طروا طمسهم وذلك قوله وهما به اطعام وقد اعمى المسلمون على ان
 كل جانيث **قيل** انه نفرا اما الاطعام او بالنسوة او بالعنق ولم يقل منهم احدا به
 هل لبعضهم نفرا الاطعام وبعضهم بالنسوة من ذلك **قيل** انه من جملة الاله
 على ما قالوا الاحصاء الى اصهار فبانه من وهما به اطعام لبعضهم وبعضهم نسوة
 ولا خوزان اصهار ما لا دليل عليه ولا به لو كان المراد ما قلنا لقال تعالى ونسوةهم وخوزان
 رقبته لان الملك **قيل** على هذا القول على الجميع الا يري انه حث اطعام على بعضهم
 في حال ملك النسوة على احسن **قيل** وهو ان الواحده
 لو كان هو الواحده لعنه الله تعالى والالطف ما لا دليل عليه وليس في الادله ما
 لعن واحدا من الكفار **قيل** وهو ان الله تعالى حث الجانيث من الا
 طعام والنسوة والعنوا جميع المسلمين عليه ولو كان الواحده من الخير
 الله تعالى من الواحده ومن المسلمين الواحده وفي ذلك اباحه الاطلاق بالواحد
 فان **قيل** اما خبره من الواحده وعبر الواحده لانه تعالى علم ان المظف لا
 يحار فنه الا الواحده عليه **قيل** انه بعد الاخرج تعالى من ان يكون محمرا من
 الواحده ومن المسلمين الواحده ومثلا الاطلاق بالواحد وايضا لا يخلو اما ان يكون
 لا يحسار المظف باسرى جعل الفعل مصلحه او لا يكون له باسرى في ذلك فان لم يدر
 باسرى الى ان ما تقع الحاشون مع بغيرهم وطول زمانهم على ما هو الواحده
 دون غيره وذلك في العذر بعد فعل الحكم من ليس بعالم وصدق من
 الاذنين من لا يعرف العنوا من البني وغيره وان كان له باسرى لم يخلو اما ان يكون
 الاحصار هو المظف وحده في جعل الفعل مصلحه او لا يدر من ان يحسار الكفار بوجه
 اذا صادفه الاحصار كان مصلحه فان **قيل** بالاول لزم اذا احسار المظف
 عبر الاطعام والنسوة والعنوا يكون مصلحه وان قال بالثاني **قيل** انه لا يشترك

من بعض ان سوي كل واحد منها له الوجوب وان يستحق كل واحد نواب الواحه وان
 يسقط العرض كل واحد منها اذ ليس بعضها ذلك اولى من بعض وهذا العنصر هو الواحه
 على الجميع ومضى فليح ان بعض ذلك واحد منها فهذا قولنا الجواب ان يقول
 انها بعد الوجود على صفه الوجوب على معنى ان كل واحد منها على صفه لها بل لا
 بد من الاخرى بل لا لولم يفعل الاخرى ولا يقول ان كل واحد منها على صفه لها بل
 يجب فعلها مع الاخرى ونقول ينبغي ان سوي كل واحد منها الواجب الذي يقوم غيره
 معاه ولا يسوي به سواه الواجب الذي تجتمع فعله مع غيره وذلك القول في استحقاق
 النواب كل واحد منها ونقول ان كل واحد منها مسقط للعرض وليس يسع ان
 يستحق كل واحد ناسا كسره الا ترى ان المصلحة اذا احدث في حال ما وطى على الجا
 مته وفي حال ما انشعب عوربه لا يسقط صلونه بل واحد من ذلك اذ ليس بعض
 ذلك اولى من بعض وكذلك لو قتل في حال ما ارتد لا يسحق القتل كل واحد منها وعلى
 ان جميع هذه الاثر اقامت بدم الخضم اذ اقال ان الواجب ما اخار المكفر او قال ان
 الواجب بعض الفعل لانه قد اخار الكل وغير الكل بالالفعل يجب ان يكون الكل واجبا
 وهذا ان الملك لو اصاب واحد لو اصاب اذ اخل جميعها ان يستحق على الاطلاق كل
 واحد عقاب الواجب اذ ليس بعضها ذلك اولى من بعض ذلك ولي في الجواب ان يقول
 يستحق كل واحد منها عقاب الواجب الذي يقوم غيره معاه ولا يستحق بها عقاب
 الواجب الذي يجب فعله مع غيره وينبغي ان يكون عقاب هذا الواجب اقل من عقاب
 الواجب المعين لان الواجب المعين لا يجوز الا يستحق العقاب بالاخطا لان حال
 وهذا الواجب يجوز الا يستحق العقاب بالاخطا في بعض الاحوال وهو اذا فعل
 غيره وذكر في الاصل ان الملك يفعل الواجب على الجميع حتى اذا اخل جميعها
 استحق على الاطلاق كل واحد منها عقاب الواجب وانما الذي يقوله انه يستحق
 على الاطلاق قدرا من العقاب ولا تقدره فمسقط عما دل سهه وقال شيوخنا انه
 يستحق بذلك عقاب اقلها عقابا لانه لو فعل ذلك الفاعل ما استحق العقاب وان
 فعل ولو فعل اعظمها عقابا بالسطع عنه العقاب فحسب ان يستحق عقاب
 اعظمها عقابا بل له انه لو كان وفعل الفاعل الى هي اقلها عقابا بالسطع عنه
 العقاب فمضى اذ استحق العقاب على الاطلاق جميعها عوف في كل وقت عقاب
 اقلها عقابا لان خرى ذلك العقاب محدد وفعل الفاعل الى لو فعلها سبط عنه
 العقاب وخرى الرائد على ذلك خرى الظلم لان يستحق بصير مسوفى من دون

بلغ

كذا وبين قولك يعني كذا وتكون العبادات مخربة إذا استوفيت شروطها وعبر المخربة معناه
 على العكس من ذلك وإنما تكون كذلك إذا لم تستوف شروطها لم ينع ذلك وجوب فعلها
 إن كانت غير موقفة أو كانت موقفة ولم يخرج ومنها وجوب القضاء إن كانت
 موقفة وخارج ومنها وفال فاصي الفصاة معنى كونها مخربة أنه لا يجب قضاؤها
 ومعنى كونها غير مخربة أنه يجب قضاؤها وهذا غير مبني لأن الله تعالى لو أمر بكذا
 بالصلوة بطهارة وصلاتها غير طهارة ومأب أو خرج ومنها ولم يدل دلالة على وجوب
 قضائها كان ينبغي أن يكون هذه الصلوة مخربة لأنه لم يجب قضاؤها فإن قال المخربة
 هي التي لا يجوز أن يجب قضاؤها والذي ذكرناه من أن يجوز أن يجب قضاؤها فافهم
 فإذا العبادات المخربة هي التي لا يخص بصفة لمكانها لا يجب قضاؤها وعبر المخربة هي
 التي لا يخص تلك الصفة مما يملك الصفة فلا بد له من الرجوع إلى ما قلناه وطهارة إنما
 مؤثره إذا فعل على طهارة لم يخرج من قضاؤه إذا صح ما ذكرناه فنتكلم في أمثلة
 على ذلك القول في قول إن كان معنى كون العبادات مخربة هو أنها مكفي في سقوط العبد
 بها فالامر بذلك على أن ما سأوله إذا فعل على الحد الذي سأوله مع تأمل السراطة فهو
 مجزئ وهذا يوصف المأمور به بمسئلة الأمر ولهذا قلنا إن المص في الحجج العائدة بحري
 في العبد بالمص فيهما وإنما لا يخفى في العبد في الحجج الصحيحة لأن ذلك التعبد ما
 أمثل وقلنا إن الصلوة على ظن الطهارة إذا نسأله لم يدل على طهارة أخرى في حق العبد
 وإنما لا يخفى في حق العبد بالصلاة بطهارة وأما على القول الثاني بأن الأمر يدل على إحراز
 المأمور به إذا كان معنى الإحراز هو الإيجاب قضاؤه فصحة اتصال قضا العبادات هو
 فعل واقع بعد خروج وقتها فلا من فعلها في وقتها على الحد المأمور به وذلك يكون
 أما لأن العبادات ما فعل أصلا أو فعلت على وجه الفساد وذلك صواب إذا فعلت
 على وجه الصحة اللهم إلا أن يقال أنه يلزمه أن يفعل بعد خروج الوقت قبل ما فعله في
 الوقت وإن لم يكن قضا لما فعله في الوقت وذلك غير ممكن إذا دل عليه دلالة وإلا
 من لا يدل على نفي وقوع ما هذا حاله ولهذا لم يدل الأمر بالظهور على نفي وجوب الإتيان
 فإن قيل السر المأضي في الحجج العائدة بمسئلة الأمر بالمص فيهما ويلزمه القضاة ولذا
 لك المصلي على ظن الطهارة إذا نسأله لم يدل على طهارة أمثل الأمر بقرينة القضاة والجواب
 أن الحجج الصحيحة لا تكون صالحة في الحجج العائدة وأما هي معقولة لا حلل الأمر بالحجج
 ما قبله وذلك هذا في المصلي على ظن الطهارة

فتبين أن التعبد بالامر على المظهر من قضاها

باقي الأمر بفعل ما يدل على وجوب كالأمر بفعل الآية

لبح

أحلف الناس في ذلك فقال به قوم ومنع منه اخرون فليس لحوا الخلاف في ذلك اما ان
 يكون حلافا في الاسم او في المعنى اما الخلاف في الاسم فهو ان يقال ان اهل اللغة سمو الامر
 نعيان ذلك لا نعيان المعنى فصاروا في الاسم فسموا هذا نعيان وهذا امر وان سمو الامر
 نعيان فهو يادر واما الخلاف في المعنى فمن وجهين احدهما ان يقال ان الله الذي
 هو قولنا لا تفعل موجود في قولنا افعل وهذا لا نقولونه والحسن بوجهه واما الثاني
 فهو ان يقال ان الامر بالشيء يعني عن صده من حيث المعنى وهذا صحيح لما استبان الامر منع
 من الاخلال بالفعل فيمنع ايضا من كل ما يمنع من الفعل وذلك لو اتي بـ "لا تفعل"
 ان الامر للوجوه فيمنع من اضداد الفعل ايضا فاما اذا قيل ان الامر بعد الدب افا
 ايضا ان الاول لا تفعل صده فان الله على جهة السرية ان الاول لا تفعل المسمى عنه
 وهذا المعنى مما لا ياباه العالمون بان الامر للدب الا انه لو سمي الامر بالدب يصاغ صده
 لكما منه عن المباحات لا تاما موزون باضدادها من التواقل فاما اذا قيل ان الامر
 يعني عن صده لانه يعني حسن الامور به او كونه مندوبا لله وحسن الامور به ولو
 مندوبا لله يعني في صده اولان الامر بالشيء لا تدفعه من ارادة الفعل وارادة الفعل
 هي صده او تفعلها لانه الضد اما من جهة الصحة او من جهة الخساسة فكل ذلك لا يمنع
 لان الله تعالى امر بالتواقل وارتقاءنا وهي حسنة ومع ذلك لم يفرق منا تركها واما
 المعنى عن الفعل فهو دعاء الى الاخلال به لا محاله فيكون معنى الامر صده فان
 دار له صده واحد ولا يفعل عن المعنى عنه الا الله فان في معنى الامر به نعيان وان
 كان للمعنى عنه اصداد كثيرة فانه لا يفعل عن المعنى عنه الا الى واحد منها فان في
 معنى الامر حل واحد منها على البدل

باب في الامر المطلق بفعله يقتضي التكرار ان اريد بهذا الفعل مرم وواحدة
 ذهب قوم الى انه بظاهره يقتضي التكرار وذهب الآخرون الى انه يقتضي ان يفعل
 الفعل فحسب ودل الخصال بالمره الواحدة والذي يدل على ذلك ان السداد افا العبد
 ادخل الدار لم يهتم منه التكرار حتى لو دمه بمر التكرار لانه العبد اوله ان يترك
 مه على بداره الدخول ويقول لم امر به متكررا فان قال ليس بها ادرم فلانا
 واحسن عسره يهتم منه التكرار فاستل له لانه لما قال ادرم فلانا علم انه عسره
 مسعى للاكرام فاما دام عليه الاستحفاي فانه لمره الاكرام فلهذه القريه يهتم
 التكرار لا لان الامر بعد التكرار وقوله احسن عسره فلهذا لا ينبغي

ولا حسن ان يسعهم او لما حسن الاسعها ثم بان يقال ان يرد مكررا فان قال اما حسن ذلك لغير
 المتبادر لانه يفيد قوة الظن والعلم بالمراد للامر اجتنابه عنه سلك ذلك ومنع ما هو لهم
 ان الامر صدق الله ولا معنى لكونه صدق الله الا ان فائدة الامر على الضد من فائدة الله في الله تعالى
 استداده الاطلا الى الفعل فوجد ان يقتضي الامر استداده الفعل والجواب ان الامر
 صدق الله يقتضي على ما قالوه لان الامر يقتضي اسباب الفعل والله تعالى يقتضي عنه والماست
 ده من فائدة لهما لان الامر يقتضي الخاف الفعل في وقت من الاوقات والله تعالى يقتضي الاحوال
 بالفعل في جميع الاوقات لان وجود الفعل مره في بعض الاوقات ينفي الاطلا في جميع
 الاوقات ولا خلاف في موت المضافه من فائدة لهما ان يقتضي الامر استداده الفعل في جميع
 الاوقات وحري ذلك محري قولنا في الدار رجل ولا رجل في الدار فان قولنا في الدار رجل يقتضي
 اسباب رجل واحد لا يحسنه في الدار وقولنا لا رجل في الدار يقتضي في جميع الرجال عن الدار
 ولم يخف في موت المضافه من فائدة لهما ان يفيد قولنا في الدار رجل اسباب جميع الرجال في
 الدار وكذا لله في الامر والله تعالى وقد ذكر في الاصل وجوها في العرويهما واعتبرتها
 بطول ذكرها فمن احب الوقوف عليه فعليه بالاصل.

باب في الامر المعلق بالسرط او الصفة هل يقتضي تكرار المأمورة
 بتكرارها ام لا سيجي اولاً ان ينسب معنى السرط ومعنى الصفة وشي احكام السرط
 من كالم في المسئلة فيقول اما السرط فانما يذكره ونعني به ما ينف عليه ما هو المأمور
 في الحكم بالاحكام الذي ينف عليه ما هو الزنا في وجوب النجم ويذكره وقد يعنى به انه واد
 لفظ السرط سواء كان عليه مأموره او سرط على الصفة مثال الاول ان نقول ارجموا ربه ان
 كان محصنا ومثال الثاني ان نقول ارجموا ربه ان كان راسا واما الصفة وهي التي تعالجها
 الحكم من غير لفظ سرط او تعليل من الله قول الله سارل وتعالي فيجوز ربه موفيه واما
 احكام السرط فمن حكمه ان يكون ضمرا من غير لفظ السرط من افعال الفعل عند وجوبه
 ان يكون مستقبلا لان الجباده المعلقة به مسبقه فان كل السر يقول الانسان
 ادخل الدار ان كان ربه قد دخلها امين قبل ان ياد اذ قال ذلك بان السرط هو علم
 المأموره بدخول ربه الدار بالامر لا نفس الدخول ومن حكمه ان يكون ضمرا لانه اذا
 لم ينسب ضمرا فان كان المظرف طعه الفعل على كل حال حصل السرط او لم يحصل بطل
 معنى السرط ولو طعه المأموره حال حصول السرط ولم يطعه حال عدم السرط كان يخلو
 المأموره عننا واما الكلام في المسئلة احكام الناس في ذلك فمن ذهب الى ان الامر
 المطلق يقتضي التكرار قال فان الامر المعلق بالسرط او الصفة يقتضي تكرار المأمور تكرارا
 ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار اختلفوا في المقتضى بالسرط او الصفة فمنهم من

يُرْتَبِ الخواص على قوله هكذا ان السروط اما ان يخلب على طول المأمور بخلافه وهو من
 من الفعل او لا يخلب على طيه ذلك فان لم يخلب على طيه ذلك لخواصه ان يعال له اعطى ردا
 دونهما ان كل الدار وعلت على طيه الا يدخلها الامر واحده فانه يلزمه الاعطاء عند الد
 حله الاولى لانها هي المحققه ومسال الثاني ان يعال له اعطى ردا دونهما اذا اطلعت الشمس
 وعلت على طيه ان يبقى سلبا عند طلوع الشمس من احد وبعد الغد فانه يلزمه الاعطاء عند
 طلوع الشمس من احد وعند طلوعها من احد الثاني والثالث والرابع على البدل ولعل ان
 يعال اصالة يلزمه الاعطاء عند طلوع الشمس من الغد الذي يرول به عرويهما من وقت الكلام
 لان الناس مني والوا افعلى اذ اطلعت الشمس فانما يحوز به طلوعها الذي تعقب هذا الكلام
 ولا تعنون غيره فلهذا العرفه لخص الاعطاء بالطلوع الاول والثاني والثالث وعلى هذا
 لسوى الخواص على قول اصحاب الفوري واصحاب البراجي ومساها ان الامر المعلوم بالسروط
 لو اقصى الفعل مره واحده لوجب ادا لم يفعله عند السروط الاول وفعله عند الثاني ان
 يكون ذلك فصلا ادا وذلك لوجوب في الفعل عند السروط الثاني والثالث الى ذلك والخواص
 ان من يقول بالعود يقول ان الامر قد اقصى وخوف الفعل عند السروط كلها على البدل فلا
 يلزمه ما ذكرنا واما من يقول بالعود فمعهم من يقول انه ادا لم يفعله عند السروط الاول فانه
 يحتاج في فعله عند الثاني الى دليل ومعه من يقول بل لا يحتاج الى دليل لان الامر معلوم
 بالسروط كلها على سوا محرم محرم ان يقول الامر للمطلوع ففعله عند السروط الاول فان لم
 تفعله فعند الثاني فان لم يفعله فعند الثالث وهذا هو ما ان الله في بعض الامور
 وحده ثم الله المعلوم بالسروط يقتضي الجمع من الفعل عند السروط كلها فوجب ان يصح الامر
 بالفعل ايضا عند السروط كلها والخواص ما تقدم في الامر المطلق وحيث فاصى القصاص
 عن السبع ان عبد الله انه سوى من الامر المعلوم بالسروط ومن الله المعلوم بالسروط انه يعصى
 الجمع من الفعل مره واحده قال لان السبدا اذ اقال لعبد لا يخرج من بعد ادا اجازيد لم يفعل
 منه الجمع من المخرج الامر واحده فليس كذلك اذ اقال له لا يخرج من بعد ادا ومي قل
 له لماذا يارو الله المعلوم بالسروط المطلق قال لان الله المطلق لا يعبد الجمع من الفعل
 على الدوام في اللغة والما بعد ذلك من جهة العرفه فحاز ان يبقى الله المعلوم بالسروط على
 اصل الله في الامر المعلوم بالسروط يعصى

ذهب مشايخنا ابو علي وابو هاشم الى انه لا يعصى ذلك وهو مذهب اصحاب السابعي
 وقال اصحاب ابي حنيفة انه يعصى العجل وليس للمطلوع ان يخرج الفعل عن اقرب
 اوقات الامكان وذلك الاول هو ان الامر لو اقصى العجل لكان يعصيه اما
 لمعطه او يعانده وادام يعصيه نواحيها صح انه لا يعصيه واما فلنا انه لا يعصيه

ما يحسن يقول ان الامر قد اضمح وجوب الفعل في اول الاوقات ان عسى انه منع من
 باخره عن اول الاوقات **فكلم** وهل يور غير الا في ذلك وان عسى به انه يسقط
 به العرض اذ فعله في اول الاوقات **فكلم** ولم اذا كان كذلك ما دل انه لم يخرز
 للمكلف باخره وما انكره انما بان مسقطا للعرض اذ فعله في الاول لان الامر
 قد اضمح انفع الفعل بمطافا اذ فعله في الاول بعد اوقع الفعل فلذلك بان مسقطا
 للعرض وهذا حاصل فيما اذ فعله في الثاني والثالث ايضا فكان له باخره الى الثاني والثالث
 قوله والذي قاله لا يصح اختراص سبحانه على اني الحسنة وقد احب عن ذلك ايضا ان حوار
 الباخر عن الاول لا سطر الوجوب ولا يلحقه بالنافلة لان النافلة خورير بها اصلا والو
 اجب لا خورير كنه وقد زيف هذا الخواب في الاصل وقال ان السائل انما الزم
 ان حوار الباخر عن الاول يلحق الفعل بالنافلة في ذلك الوقت لا بالنافلة المطلقة ف
 لفرق بينهما على الاطلاق لا يصح حواناله والذي قاله لا يصح لانه ما من وقت الاوخص
 النافلة بهذه الصفة وهو انه خورير كنهها اصلا والواجب ليس هذه صفة في طروف
 ايضا فاذا افترقا هذه الصفة في كل وقت معص في الجملة صح الفرق بينهما واجاب
 سوجه عن ذلك باننا لما خورله الباخر عن الاول بدل وهو العزم على اذانه فما
 بعد والاطال بالواجب الى بدل لا سطر وجوبه واسسدا على اسباب العزم بدلا
 بان الامر دل على وجوب الفعل في الاول وحوار باخره مع ذلك ولكن مع وجوبه مع
 حوار الباخر الى اسباب بدل واجمع الامه على وجوب العزم ولم يدل دلالة على
 وجوب عزمه فاسسنا العزم بدلا دون غيره وسسكلم على مثل هذا الخواب ومنها
 ان الامر ساول الفعل في الاول لما سنا في حوار باخره عنه فهو لما ساوله الامر عن
 ما فعله في الاول قال وهذا بناء على المذهب عندهم وهو ان المعدوم في الرمان الاول
 يخص تلك والمعدوم في الرمان الثاني غير الاول والامر ساول المعدوم الاول فلا يجوز
 باخره وهذا بناء على المذهب عندهم ان المعدوم سواه دواب وعنده بالخلافه لان
 ما فعله في الثاني غير ما فعله في الاول لان افعال العباد تخص بالاوقات
 والحوادث ان الامر لما ساول ما له صورة مخصوصه من الاعمال ولم يساؤل فعلا
 معنا لان المظن لا يفر ذلك فاد اناسك الصورة في الثاني والثالث فعذ فعلا
 ساوله الامر والمخالف ايضا ان يقول ان الامر لو ساول فعلا لخصنا بالوقت لا يصح
 ان يساؤل احسانا لخص كل وقت على البديل فيكون له بدل الاول الى الثاني
 والثالث ومنها ان الامر يساؤل الفعل ولا يساؤل افعاله وجوب

لا ينافي في الثاني

بلغ

وما بعد ان الوجوب يصح مع حوار الناحية من دون بدل ولا حصة الى اسباب البدل وقد افسدوا
 الحرم بدلا فعمل ان الحرم في كل وجوب العبادات لان المطلب يلزمه الحرم على ما سطره و
 بدل الواجب لا يصح وجوبه قبل وجوبه وقد اختلف عن ذلك ان الحرم على العبادات لا يثبت
 قبل وجوبها وانما الواجب قبل ذلك هو ان يثبته فعلها بالوجوب فاما ان الحرم على ادائها
 يثبت بدلا عنها فلا ولا فاعلم ان يقول ان العبادات هي جارية باحترامها لم يثبت على من يجرها الا ما
 يثبت عليه قبل وجوبها وذلك اما الحرم او نفي الكراهية ولا في ذلك ان يقولوا ان
 الاية فصلت بين الامرين وان ثبت قبل الوجوب نفي الكراهية وبعد الوجوب الحرم
 والحوادث ان الواجب بعد وجوب العبادات هو الواجب قبل وجوبها وذلك اما
 الحرم او نفي الكراهية لكنه لا يصح الا بتوهم الفعل او الاطلاق بالفعل بدلا عن غيره
 في وقت يثبتون بدلا عنه وفانما مقامه في وقت آخر وطريقه اخرى في الحرم وهو انه
 لو كان بدلا عن العبادات لم يخل اما ان يجوز باحترامه عن الاول بالعبادة او لا يجوز باحترامه
 فان جاز باحترامه كان القول منه بالقول في العبادات وذلك يودي الى الحاقها بالمواعظ
 وان لم يجز باحترامه لم يصح ان يكون بدلا عن العبادات لان بدل الواجب هو الذي يثبت على حد
 وجوبه فاذ كانت العبادات لا تسع وجوبها في الثاني وذلك الحرم برفع الظلم اذا
 كان الامر قد امكن ان فعل العبادات في الثاني والثالث فعملها في الاول في حصول المصلحة
 وسقوط العزيمة فلما دى معمم المطلب من باحترامه عن الاول الاسدك وهو يقول ان
 انما اوجرها لان المصلحة تحصل في الثاني والثالث كما تحصل في الاول فان قالوا
 وجوبه في الاول مع حوار الناحية لا يصح الاسدك والابطال وجوبه قبل ان
 عزم بالوجوب في الاول اطع من الناحية وجوبه له الناحية ان ما قصه وان عزم سقوط
 العزيمة بذلك لا سطر الحوار الناحية من دون ذلك وطريقه اخرى في الحرم وهو انه لو
 كان بدلا عن العبادات لم يخل اما ان يصح وجوب العبادات في وقت من الاوقات او لا يصح
 فان لم يصح لم يثبت عليه الحرم عليها في الثاني والثالث لان في ضمن قولنا ثبت عليه العزم
 في الثاني يصح وجوب العبادات عليه في الثاني وان قال يصح العبادات في وقت من الاول
 فانه في ذلك فاذ المطلب محسوس فعلها قبل ما ان يصح من الاطلاق بها وصار
 كان الامر صرح له بالحسن من فعلها والاطلاق بها ولو صرح له بذلك ولم يدر له ندلا لم
 يجوز ان يصرح من باحترامه من غير ذلك ومعنى الواجب من وجوبها بالناحية من غير ذلك احسن
 هم ما تقدم وطريقه اخرى وهو ان الحرم لو كان بدلا عن العبادات لم يخل اما ان
 يقوم مقامها في المصلحة او لا يقوم مقامها في ذلك فان لم يقوم مقامها لم يجز ان يكون
 بدلا عنها ولم يجز اعدول عن المصلحة اليه فان قام مقامها في المصلحة وحسن السبيل

وجوز ان يكون الثاني مع حوار الناحية في الحرم على ما في الثاني

ملح

مسعاد من الامر والامر ساول الفعل في اول الوقف ووسطه واجزه فوجب ان يعد الوضوء
 في جميع ذلك وامام من جاز الوضوء باخر الوقف فاما تعرض عليه ما نعتبه بقولنا ان الصلوة
 تحت اول الوقف ووسطه واجزه فان سلم ذلك والادب اعطيه وقولنا ان الصلوة
 في اول الوقف ووسطه فهو مقام الصلوة في اخر الوقف في حصول المصلحة وسقوط العرض بها
 فان سلم ذلك فقد وافق في المعنى وان منعه منه فليدرك ان لم يقم الصلوة في اول الوقف ووسطه
 مقام اخر في المصلحة وسقوط العرض بها لم احذر من اما ان تحت اعادتها في اخر الوقف
 مع انها مفعولة في اول الوقف او يكون فعلها في اول الوقف مفسدة فيجوز ان يكون مفسدة المصلحة
 وكذلك خلاف الاجتماع فان كل السن بعد الرتبة على الحول تسقط به العرض والسبب
 لمفسدة فعلها اما تسقط بها العرض لانها تقوم مقام الرتبة في اخر الحول في حصول
 المصلحة بها ولهذا لم يطلوا من الامه انها في اول الحول صرته بطوع وان قال فادان
 نت فانه مقام الرتبة في اخر الحول فلما دى صرت لها الحول فليكون للامام الرام
 رب المال باخراج الرتبة من ذلك بعد الحول ولا يكون له الرامة باخراج الرتبة من ذلك لان
 الوضوء يفسح عليه وايضا فالوضوء مسعاد من الامر وقد ساول الفعل في اول الوقف
 ووسطه واجزه فعند الوضوء في جميعه وقد اسند في اطلاقه فعل لو كان الصلوة
 في اول الوقف نافله لصح ادائها في الفعل ولما صح ادائها في الوضوء لان في الفعل
 بطاقتها وفي الوضوء مخالفتها وقد اختلف عن ذلك بانها تصح ادائها في الوضوء لا في الفعل
 بعرض ذلك فعل ان يكونها طهر افعالنا في هذا لا يصح لانه اما ما في حق الادب
 لهم ان الطهر لا يكون بعد في اول الوقف ونقص ذلك ايضا بالرتبة في اول الحول وقيل
 وان علم انه يصح ادائه رتبة بعد ذلك في الصلوة ومثل ان خاب الصانع الدليل فقال
 ان يحسم في الفعل انه سوى به ما خوراه بره في اول الوقف من غير ذلك بقول وان لم
 تحت ان سوى ما خوراه بركه وبره اما له فلا هو ان الصلوة بذلك في اول الوقف فلم تحت
 ان يتوبه واسند ان الصلوة في اول الوقف رابع فيها اذ ان واقاه وعلا محصور
 وليس ذلك من صفات الفعل وللحسم ان يقول بذلك من صفات الفعل الذي تسقط به
 العرض وقيل ان الصلوة المعربة في اول الوقف افضل منها في اخرها والفعل لا
 يكون افضل من العرض والحوائط بل يجوز ان يكون الفعل الذي تسقط به العرض افضل
 ولهذا قيل ان عدم الركوه على الحول اذ ان بالفضل احاده افضل من باخرها وقيل
 ان الصلوة في اول الوقف نافله لصح ان يقال في اصل في جميع عمم الا في اول
 الوقف انه ما ادى واحكام الصلوة والحوائط اما بطول ذلك لانه يوم انه وجب
 عليه الصلوات فلم تسقط منها عن نفسه في الانفعال فمن ودم الرتبة على الحول في
 عمده انه ما ادى العرض من الركوه لانه ذلك صفة دم ولا

تخرج الوف انه خور ياخرها الى اخر الوف واما الثاني فهو ان يحسن طبعها لمن
المعلوم انه حرم من خروج الوف فلو كان بطع في طاعه واحده تخرج الوف
فقط لما حسن طبعها لمن دراه واذ اخرج ذلك فلو كان ياخرها عن الاول من غير ذلك
لكان فيه تقويت المصلحه الى الصلوه لطف فيها فخرج الوف والجواب انه
يدعي في حسن طبعها لمن درم ان يكون لطفا في طاعه عند وفي اليها فخرج الوف
وان لم يكن فان قولهم اولى من قولنا مع حوار وورد البعد بها فـ
له لان الامر بالصلوه في جميع الوف ورد مطعها من غير ذلك فلو كان اسباب ذلك الا
لصوره فادفع اما ان قولنا لم يدر الى اسباب الدل صوره فوجب بعبه فان لم
يكن على قولهم ان يكون الصلوه في اول الوف افضل منها في اخر الوف لاها في اول الوف
لطف في طاعه واحده تخرج الوف ولطف في طاعه مدوب اليها فخرج الوف
ومى اخرها الى اخر الوف فـ لطفا في طاعه واحده تخرج الوف فقط والجواب
انه لا مسح ان يكون الصلوات التي تدرى الى اخرها الى اخر الوف اما في اخرها الى اخر
الوف فـ لطفا في طاعه مدوب اليها تخرج الوف ولطف في طاعه واجبه
تخرج الوف ومى واماها في اول الوف فـ لطفا في طاعه مدوب اليها فـ
تخرج الوف ولطف في طاعه واحده تخرج الوف لا

بلغ

بالحق الامر اطوف هل ينبغي الفعل فاما بعد الوف اذا عصى المصلحة
اعلم انه لا يفسد اطاع المظف في الوف او عصى وخارج في فعله فيما بعد الوف الى
ذلك لان قول القائل ان يوم الجمعة لا يساوي ما عدا الجمعة فلا يدل فيه على اسباب
او يعنى هذا لم يدل الامر اطوف على وجوب الفعل قبل الوف لما لم يساوله وذلك اذا
كان بعد الصلاه لم يدل على وجوب ما عدا تلك الصلاه ولهذا اذا امر بالله تعالى بالصلاه
بما تاتى بعد عرسا ذلك لم يعلم وجوب الصدقه بالسيار الا اذا علم ان عرس الامر
بذلك هو وجوب الصدقه فقط فاعلم وجوب الصدقه بالسيار بعد الاعتسار والوف وان
لم يدر فعلنا ولا كان وجبها للفعل الا انه لا مسح ان يكون الفعل مصلحه لنا في وقت
وف ولهذا اسباب الصلوه مصلحه لنا في وقت مخصوصه والصوم مصلحه لنا في وقت
مخصوص فان لم يدر اذ دل الدليل على ان عصى في الوف يلزمه مصله ان يكون ذلك
فصا ام لا فـ له نعم اذ الحصن شروط العصا منها ان يكون مصل المصلحة
ولهذا لا يكون الصلوه فصا للصوم ومما ان يكون المصلحة مصله انه في وقت مخصوص
اما على الوجوب او على الدل ولهذا الوف بعد الفعل لا امر بالصلاه لم يسم قضاء

الما موره وكل ذلك لا يصح في الواو مع نفسه ومنها انه اذا خاطب الانسان غيره
بالامر هل يدخل تحت ذلك ام لا والجواب اذا لم يكن ناقلا من غيره لم يدخل فيه
لما ساء وان كان ناقلا من غيره فان كان الخطاب ساو له دخل فيه وان لم يسا له لم يدخل
فيه مسال الاول ان يقول ان الله بامرنا بكذا ومسال الثاني ان الله بامركم بكذا
فاما اذا نقل كلام غيره فلم يذكر عن نفسه ساء فانه يدخل فيه نحو قوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم لان حلال الله تعالى يرد الى كل مذهب الامر اسماؤه الدليل
فان فعل يدخل الخبر تحت حصره الجواب ان اردت ان تحصر نفسه
فلا وان اردت ان تحصر عن نفسه فمع وقد يكون له في ذلك عرض فليكون له عرض في الخبر
عن غيره

باب في حقه الخبايا الامر له ورضى الله بها

اعلم ان الامر اذا ساءول جماعه على الجمع كان من فروع الاعيان وقد يكون فعل بعضهم
سرا في فعل البعض صلوه الجمعه وقد لا يكون واذا ساءول جماعه لا على الجمع
فهو من فروع الخبايا وذلك بان حصل العرض بفعل بعضهم طحاها الذي به حرا
سه المسامحة ومهر العذر وفي حصول ذلك بفعل البعض لم يتو على الاخر فرض
والعرض في ذلك موقوف على علبه الطن في علب على طر طاهه ان غيرها تقوم بذلك
الواحد سقط عنها العرض ولم يسب حذ الواحد المعنى في فعلها وان علب على طنها
ان غيرها لا تقوم به لزمها العرض وسب حذ الواحد في فعلها وان علب على طن ط
طاهه ان غيرها تقوم بالواحد سقط عنها الفرض وان ادى الى الا تقوم احدها
الواحد وان علب على طنها ان غيرها لا تقوم بالواحد سقط الواحد في فعل
طحاها منهما

باب في الامر بالنهي بشرط روال الطبع

ذهب سوا الى ان الله تعالى لو امر قوم ما فعل وفيهم من يعلم انه فصح من الفعل
فانه لا يريد منه الفعل وعالي قوم انه يريد منه بشرط روال الطبع وانما هو على ان لو ان
مجرد الامر بامر الله تعالى بالفعل اذا كان المعلوم انه فصح منه وانما هو الصاعلي
انه يصح من الواو ما ان يريد من غيره الفعل بشرط روال الطبع وانما هو على انه تعالى
لا يريد من احد الفعل بشرط ان يحى وان يكون الفعل مصلحه له مجردا كان ومع
والله على قولنا ان الطبع هو من قولنا انه يريد الفعل بشرط روال الطبع انه يريد
اذا رال الطبع ولا يريد مع الطبع واذا كان تعالى عالما بان الطبع لا يروى فقد علم بطا
الى لا عرض له في الفعل فلم يصح ان يريد وانما هو على ان يريد الفعل بشرط روال الطبع
بعد انه يريد ان لم يحصل الطبع وهذا المعنى

بلع

لما اذا كان الامر بامر الله تعالى

٢
 بالاعلم ان الامر قوله في اول الحول زك اذا اسلمت في اخر الحول واما يقول انه قيل
 له في اول الحول اسلم واسلم على اسلامك واذا اسلمت عليه فترك في اخر الحول
 فاذا لم يفعل ذلك اسجد العقاب على ترك الاسلام وعلى يقوبه مصلحه الزلوه وعند
 المخالف تسجد العقاب على ترك الاسلام وعلى يقوبه فقط ولم يلزمنا ما قالوه فاذا
 صح ما ذكرنا ففي اسلم في صاعف الحول سقط عنه دم اسدائه الاخر الى صاعف
 الحول وتسقط الصا دم ما اسجد من يقوب المصلحه بالزلوه لانه انما يقوب هذه المصلحه
 باسدائه الاخر الى صاعف الحول فاذا سقط عنه دم الاخر بالتوبه سقط ايضا
 دم ما سجد من يقوب المصلحه اما عند التوبه واما عند حضور وقت الاداء يقول في
 الدم على السب قبل حصول الطمس ٥

باب في حول العباد بالخطاب بالعبادات
 اعلم انه لا بد من حوله في الخطاب السامع للحج والعباد الاطاع ومن اطاع في ذلك
 ان يكون العباد بالعباده للمالك والعباد لا مالك له على قول اكثر العلماء واما سائر العبادات
 فلا مانع فيها وان كان هلامع من ذلك ما دل على وجوب حرمه سده اذا استعمله
 في اوقات العبادات قبل ان يكون العبادات مخصوصه من ذلك بالليل فان قيل
 لم كان الليل الدال على وجوب حرمه سده مخصوصا بالخطاب بالعبادات باولى
 من ان يكون الخطاب بالعبادات مخصوصا به فله لان ما دل على وجوب حرمه
 سده في حكم العام وما دل على وجوب العبادات في حكم الخاص لان كل عباده
 ساووا لفظ مخصوص كانه الصلوه والصيام ومن حو الخاص لا يعرضه على العام

باب في تخصيص العموم بالعبادة
 اعلم ان العاده التي هي خلاف العموم على صير من اطرهما عاده في الفعل والماضي عاده
 في اللفظ اما الاول فيحو ان يحاد الخمس سرب لبعض الزمان يحرم الله تعالى سرب
 الزمان لفظ نعم جميع الزمان فانه لا يجوز تخصيص ذلك العام بعبادتهم لان العام دليل
 ولا يجوز تخصيصه الا بدليل مثله وعادتهم ليس بدليل لان الناس يحتادون الفسخ
 كما احتادون الخمس ولو خصصناه بان العقل يقتضي حسن سرب الزمان لفظ نعم الصا لان
 العمل انما يقتضي حسن ذلك شرط الانفعال عنه دليل سرعي والعموم دليل سرعي
 من الانفعال به عن موجب العقل واما الثاني فيحو ان يكون اللفظ موضوعا
 في العمل لا في اللفظ او في عبادته او اسعما له في البعض نحو قولهم دابه فانه موضوع
 في اللغة لكرماند وقد اسعما له في العرف من حيث خاطبنا الله تعالى نسي في الداء
 به فانما يحمله على الجدل دون غيرها لان حمل اللفظ على العرف احول وهذا السبب يخص

هذا الصريح والمحرم في حق الله
لا يشك ان يكون الا الله معصيا
لا يشك

ذكرنا فيما لم يسئل عنه من غير ذلك المجلس

باب في العموم اذا تعينه بقيد شرط او استثناء
او بصفة او وجه. وان كان ذلك لا ينافي الا في بعض العموم هل يشك ان يكون المراد
بالعموم ذلك التعصم لا اعلم ان يذهب قاضي القضاة وغيره من الناس اليه لا
لجئ ذلك والاولى عندنا النوقف فيه ما لا نقصد بالاسسنا قوله تعالى لا حجاج
عليكم ان تلعنوا النساء ما لم ينسوهن او يعرضوهن لغيره الى قوله الا ان يعفون
ومعلوم ان العفو لا يصح الا من المال كات لا حورهن ومما لا نقصد بالصفة قوله
تعالى يا ايها النبي اذا طلعتم النساء فظفوهن احدنهن الى قوله لا يدرى لعن الله لغيره
ذلك امر احدى الرعية في امر احدىهن وذلك لا يصح في الناس ومما لا نقصد بحكم امر
قوله الله تعالى والمطلقات يرضن بالنفسهن بله قروا الى ان قال وتعاونن الحق يرضن
وذلك لا يصح في الناس واخره قاضي القضاة لذلك بان العام لا يخص احداوه على عمومه
الا بدليل لاصطرا على الخصصة واخر الاية لا تضطر الى ذلك والحوادث ان هذا
المفسد يفسد لخصصه او لا يفسد لان معنى قوله الا ان يعفوا النساء اللواتي
طلقتموهن ولو صرح بذلك لوجب ان يكون المراد بالاول الاية المال كات لا حورهن من ذلك
ان العموم معناه ومن حوالبه ان يصرف الى ما عديم فادلم يصح العفو الا من
تعصم المراد ووجب ان يكون هو المراد واما دلالة النوقف فان ظاهر العموم يفسد الى
سعر او ظاهر التامه يفسد الرجوع الى التعصم وليس المسك باخر الظاهرين او الى من
الاخر فوجب النوقف **باب في المعطوف هل يختص ان يصرف فيه جميع**
ما في المعطوف عليه وهل اذا وجب ذلك وكان المعصم في المعطوف مخصوصا
وحده في المعطوف عليه ام لا احسبوا في ذلك فقال بذلك
كله العرافون ومعهم من السافهون ومما لا نقصد بالاسسنا قوله تعالى العرافون اليه عليه
عليه السلام لا يعفون كما في ان المسلمين لا يعفون بالدمى وقال العرافون اليه عليه
السلام عطف عليه في عهد في عهده وحكم المعطوف حكم المعطوف عليه فو
جب ان يصرف فيه ما في المعطوف عليه فيكون عناه ولا يعفون وعهده في عهده كما في
لان الظاهر في المعطوف عليه هو المعصم في المعطوف واذا صح ذلك وكان الدمى
يعفون بالدمى ولا يعفون بالدمى كما في عناه ولا يعفون وعهده في عهده كما في
خبري وجب في المعطوف عليه وقد اختلفوا في ذلك بان المعطوف في قوله
لم يحب ان يصرف في المعطوف عليه الامامه تصير مشتقلا الا ترى ان القائل اذا قال لا

عاصوا وسعوا اليه

قد ورد في الاقطار ان العطف يعني اسرار المعطوف والمعطوف عليه في عموم
 ما يقع عليه او خصوصه ونف ان يقول انه اذا وجب اعتناء العطف الكافي
 والمعطوف والاولى التوقف فيه لانه ليس التمسك بظاهر العطف وبراهن ظاهر
 العموم باولى من التمسك بظاهر العموم وبراهن ظاهر العطف هـ

باب في ذكر ما سئل في العموم والخصوص

خشي عراقي نوريه قال لخص به لانه قال في قوله عليه السلام في ساء مهوره دباغها
 ظهورها لانه لخص قوله عليه السلام اياها بديع بعد طهر وهذا لا يصح لان الخصم
 موقوف على الساق والاساق في سر الخبرين فلو خص قوله عليه السلام دباغها بظهورها
 لخصت الاخران لخصه من حيث انه علو الطهارة ببلال الساء وذلك يعني بقية
 عن غيره من جهة دليل الخطاب وقد بينا ان دليل الحكم بالصفة لا يعني بقية غيرها
 علاه فسقط ما قاله ولو دل على ذلك لكان صريح العموم اولى منه لان الصريح اولى
 من دليل الصريح وعلى ان قوله دباغها ظهورها من حيث دليل الاسم وهو اضعف

من دليل الصفة والمطلق والمقتضى

اعلم ان الحكمين المتضمنين احد هما الصفة واطلوا بالاحريم بل اما ان يكون سببا هما
 محققا او متضمنين وان كانا متضمنين لخوان يقول اذا احتشم فاعفوا ربه مومنه ثم
 يقول اذا احتشم واعفوا ربه في ركننا وظاهر الامر من حيث على الخطاب عموم ركن
 ان كان الامر المتيقن ركننا وظاهر الامر من حيث على الخطاب عموم ركن
 بقية بالايان لان الحكم واحد وهذا مقتضى الامر بالمعنى بقية ولما اراد ان يساهما
 محققا لكونه ربه في كفارة العبد بالامان واطلاهما في كفارة الطهارة وفي
 هذا احسن افعال قوم من اصحابنا في حقه انه لا يقتضي المطلق منهما اصلا وقال
 جل اصحاب السماع في بقية واحسن الاول في سبب المص من بقية المطلق منها
 بالقياس فيهم من قال لان بقية المطلق راده على البصر والبراهن على الشيخ والشيخ
 لا يجوز بالقياس فيهم من قال بل لانه راده على حتم فصد استغناء ومهم من قال
 بل لخصه من حكم فصد استغناءه واحلف اصحاب السماع في افعال
 بعضهم اما بقية المطلق منهما لا يقتضي المقتضى فيهم من قال بل لا جمل
 القياس على المقتضى واحتلوا في الحكم المطلق اذا قدمه بقية من محققا
 لكونه صوم الطهارة بالسابع وبقية صوم المص بالغيرين واطلاهما في صوم
 صوم رمضان من لا يرى بقية المطلق لا يقتضي المقتضى لا يقتضي صوم العصا بالسابع

اللام في الجمل والمبين

باب ذكر القاطن لعمل في الجمل والمبين من ذلك

الجمل والبيان والمبين والمفسر والمفصل والنص والظاهر اما الجمل فعند راديه
 ما اذا حمله من الاشياء من ذلك قولهم احمل الحساب ووصف العموم بانه جمل
 على هذا المعنى اي احمل التسميات تحتها وقد راديه ما لا يمكن معرفته بالمراد به
 نفسه ويمكن ان يقال ان الجمل هو ما اذا ساء من جمله اسما هو محض في نفسه
 واللفظ لا يعتد ولا يلزم عليه قولهم اصر رب رجلا لانه بعد ضرب رجل عن مقرر في نفسه
 وليس كذلك قوله تعالى اقموا الصلوة لانه ما اول فعلا معينا في نفسه غير سابع
 واما البيان فانه على ضربين عام وخاص فالعام هو الدلالة على الشيء يقال
 دلي فلان على كذا وكذا وبيانه لي بيانا واضحا واما الخاص فهو ما عارفه
 العرفاء وهو كلام او فعل دل على المراد خطاب لا يسئل نفسه في الدلالة على
 المراد وحده الصريح بانه اخرج الشيء من حيز الاستطال الى حيز التجلي والوصوح
 وهذا قريب ان حربه البيان العام فاما ان راديه ما ساء عارفه العرفاء وليس صحيح
 لانه مدحاه الدلالة العقلية والسمعية المستداه واما المبتن في قدر راديه
 الحظ المسمى عن البيان وقد راديه ما يحتاج الى بيان وقد ورد ساءه واما
 المفسر فهو الذي لا يحتاج الى تفسير لوضوحه او يحتاج الى تفسير وقد ورد تفسيره
 وكذا هذا في المفصل واما النص بيان السامع سمي الجمل نصا ولذلك السمع
 انما الحسن واحكم انه لا بد من ان تجمع النص شروطا ملية احدها ان يكون
 ظاهرا والبيان ان يفهم ما يتاوله ظاهره غير مجمل والنائب الانساؤل اما هو نص فيه
 اما الاول فلان الافعال لا تسمى نصوصا واما الثاني فلان المفهوم من قولنا
 ان هذا نص في كذا اي يفهمه ظاهره اما هو من منصفه العروس واما النائب فلان
 الانسان اذا قال احمر اصر عبيدي فانه لا يقال انه نص على ضرب من عبيده لما
 تناوله مع غيره بل يقال نص على ضرب من عبيده ما لم يسأل سواهم واداه ذلك حركتها
 النص بانه كلام يظهر افادته بعينه ولا يسأل الا ما قبله نص فيه فان قيل
 ليس مدحاه ان الله تعالى يص على وجوب الصلوة فهو له اقموا الصلوة وان كان
 مجمل لا يسئل انه ليس مجمل في افادته الوجوب واما هو مجمل في افادته الصلوة
 واما الظاهر فهو ما لا يسئل في افادته معناه الى غيره سواء افاد وحده او افاد مع

اما الاول فصرح بان احدهما ان يكون عند الشيء ورصفه قبل قوله والتواحيمة يوم حصاده
 لا يقول حقه بقدر سبب ما له صفة ولا بقدر باب المعنى فحتاج الى بيانها والثاني ان
 يكون موضوعا لشيء على صفة وليس احدهما على صفة اخرى ولا يكون موضوعا لهما لخواص الاسم المسير
 هو لما قرؤناه موضوع الطهر وحده او المحض وحده وليس موضوعا لهما معا ونفس كل
 واحد منهما على الذات فحتاج منه الى بيان ولو كان موضوعا لهما معا لكان كالعموم
 ولما احتجنا به الى بيان ولما الذي يحتاج الى بيان لا يوضح اللغة فهو صريح احدهما
 ان يكون مسجلا في بعض ما وضع له والثاني ان يكون مسجلا في غير ما وضع له اما
 الاول فهو كالعموم المخصوص والمطلوب المسوخ والعموم المخصوص اما ان يعلم ما
 حصر فيه بعينه فحتاج قبل العلم بذلك الى بيان ما لم يرد منا دون ما اردنا فاد اعلمنا
 ذلك استعينا عن البيان واما ان لا يعلم ما حصر فيه بعينه وقبل العلم به فحتاج الى
 بيان ما لم يرد منا فاد احصر هذا النوع من المخصص احصا الى بيان ما اردنا وطلم
 يرد منا على ما نعلم ودل انما يكون باحتمال المخصص لخواص المعنى بالصفة المجهولة
 كقوله تعالى واحط احسن ما ورا د لكم ان يدعوا ما هو الهم محسن ولو اقصى على ذلك
 لم يصر فيه الى بيان ولما قال محسن ولم يدر ما الاحصان لم يعلم ما اتبع لنا وخواص الاسماء
 المجهولة كقوله تعالى احط لم يصر فيه الا تعام الاما على علمكم فاد لم يعلم ما على
 علمنا لم يعلم ما اتبع لنا فاحتجنا به الى بيان واما الثاني فهو الاسماء المفعولة بالسر
 كقوله اقموا الصلوة لا داعي لم يعلم ان قولنا صلوة نقل في السمع الى هذه الاعمال
 المخصوصة احصا الى بيان وخواص الاسماء المسجولة في محارها كقوله من الانا التي
 تؤهم بظاهرها الجبر والتشبيه وخواصه الامر المسجولة في التهديد كقوله

تعالى اعملوا ما تسمون **بابها الخرج من الحمل وهو قوله راده**
 المعين المحسن بالاسم المسير اعلم ان الاسم اما ان يصدق في الاسماء
 فانه واحد او يصدق فيها فواحد فحاشاه اما الاول فلا طراف في حوار اراد بها با
 لعارة الواحدة واما الثاني فقد اختلفوا فيه وقال السجوح ابو هاشم وابو الحسن
 وابو عبد الله انه لا خوار يراد بالعارة الواحدة معنيين مختلفين لخواصه سواء
 او اذ هما جنسه او محار او اطرهما جنسه والآخر محار باسم النسخ المصدق
 للوطي جنسه والآخر محار او كانه وقال السجوح ابو علي وقاصي الفصاة انه لا خوار
 ان يراد بالعارة الواحدة جنسه ثابت فلهما او محار في اطرهما ما لم ينافي في اذها
 نحو اسمعوا لفظه افعلى في الامر بالشيء والتهديد عليه لان الامر به بعض اراده

أما إذا كان مجرداً هوناً حماراً أو قولاً فرداً معاً أو من أجل اللعنة وضعوا قولهم
 حماراً للبهيمة وحماراً واستعملوه في البليد على جهة التيسير ولم يصعوه لهما
 معاً وهذا لا يفهم من قول القائل رأيت حماراً أنه رأى بهيمة ولبداً أو من قوله حمار
 بن أرنجة استخاص بهيماناً ولبداً كذلك وضعوا قولهم قرأ الطهر وحده أو المحص
 وحده ولم يصعوه لهما معاً وهذا لا يفهم من قولهم القدر الحيض والطهر معاً ولا
 من قولهم قرآن أرنجة طهراً وجيصبان ولا أنه لو كان موضوعاً لهما معاً كان
 المستعمل له في أحدهما محذوراً لأنه ما استعمله فيما أوضح له فادخل ما ذكرنا
 وقال المحاطب السراة أعني يقر فلا بد من أن يريد بها الأعداد بالطهر وحده
 أو بالمحص وحده ولا يجوز أن يريد منها الأعداد لهما معاً أو كل واحد منهما على البذل
 لأن اللفظ ما وضع لهما على الجمع فلا يجوز أن يريد بهما باللفظ معاً ولو نوصح لمعنى
 الجمع فيه الطهر والمحص يريد بهما على البذل ونفاه ذلك قول القائل أصرب
 رجلاً لأن قولاً رطماً وضع لهذا السخص وحده وللآخر وحده وإنما وضع للمحص
 معنى الرجولية فخاراً رطماً وكل ما يخص الرجولة على البذل وصار دانه قال
 أصرب سخصاً يخص معنى الرجولة وليس كذلك قولنا قرآن ما وضع لمعنى الجمع
 فيه الطهر والمحص فيجوز أن يريد بهما أعدى يعرف ما يخص بذلك المعنى وكذلك
 هذا إذا قال لا تعدي بعداً من أن يتره مسها الأعداد بالطهر وحده أو بالمحص
 وحده فإن ذلك السخص من أن يريد بذلك الأعداد بما يسمى قرآن أو بالمحص
 معنى من المعاني التي تتره مسها الأعداد بالمحص والطهر معاً فلا يجوز
 ذلك لأن قولنا قرآن ما وضع لما يسمى قرآن أو بالمحص معنى من معاني العروا وما وضع
 لنفس الطهر فقط أو لنفس المحص فقط ولم يخران بتره ما لم نوصح له فاما الاسم
 المجموع فاما أن يحلوه بمعنى أو اساب اما الاساب فيحوان يقول لها أعدي بالافرا
 فلا بد من أن يريد بها الأعداد بالافرا فلا بد من أن يريد بها الأعداد بلسانها
 طهراً أو بلسانها حصراً والدليل عليه أن الاسم المجموع بعد مجموع مقصده
 فادان قولنا قرآن الطهر وحده أو المحص وحده فكذلك جمعه وحده
 بعد جمعا من الطهر او جمعا من المحص ونفاه ذلك قولنا أصرب رجلاً لما عناه
 فاما إذا علق به نفياً خوان يقول لا تعدي بالافرا فلا بد من أن يتره منها

باسمها المحمل ^{هو} الحمل وليس فيه
 من ذلك الحمل والحرمة المعلقان بالاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ذر
 ابوالحسن وابوعبد الله ان ذلك محمل لان الحرمة فيه معلومة بالعين والعين غير معدومة
 لما لو كانت معدومة فذلك هو موجوده وكان المراد به حرمة فعل من افعالنا في
 مهات وذو ذلك الفعل غير مدفوع في الاله فلم يصح التعليق بها في حرمة وعلا دون فعل
 ولا لانه لو اخصص حرمة فعل معين لكان ذلك هو المستبعد بالحرمة المعلق بالعين
 وكان لا يخلف بحسب اختلاف الاعيان ومعلوم ان ذلك خالف لان المراد بحرمة
 الامهات بحرمة الاسماء وتحرمة المسه بحرمة الادلوف ^{الابو علي وابو هاشم}
 وقاصي القضاة ان ذلك ليس محمل بل بعد من جهة العرو بحرمة الاسماء وحرمة الا
 كل لان المفهوم من حرمة الامهات بحرمة الاسماء ومن حرمة المسه بحرمة الاكل
 لا فلا نسوق الى الفهم عند سماع ذلك الا ما ذكرنا وهذه اماره اسفال الاسم بالعرف
 وليس لمسح ان يفسر الاسم بالعرف الى معاني مختلفة فمعهم تلك المعاني المختلفة
 بحسب اختلاف الاعيان ومن ذلك ما بقوله الحرا هو من ان قوله تعالى
 واسمى وارى ^{يتم} محمل لانه محمل مسيح جميع الراس محمل مسيح بعضه فلما احمل
 الامر من اسم الى بيان لما روى عنه عليه السلام انه مسيح بأكمله صار ذلك سائلا
 لانه فوجئ مسيح هذا المقدر من الراس وذو قاصي القضاة ان لا يبعد من جهة
 اللغة مسيح جميع الراس لان الباعث للصا في اللغة والباد ط على المسح فا
 بعضه بالرأس والرأس اسم للعصوبة لان الناصبه لاسمي راسا فثبت لانه الجابا
 للمسيح جميع الراس من جهة اللغة وفي العرو بعد الصا والمسيح اما بل الراس وبعضه
 لان المفهوم من قول العايل في العرو مسيح يدى بالمسح او قوله امسيح يدى بالمسح الصا
 المسح به فمخور السامح ان مسحه بأكمله او بعضه وحيث حمل الاله على ذلك في العرو
 ومن ذلك ^{حرف} النعي ادا دخل على الفعل ادا لم يكن واعله على صفة من الصفات
 وذلك على صفتين احدهما حمل الاسفال ادا لم يكن واعله على تلك الصفة والثاني حملها
 اما الاولى ^{هو} قوله عليه السلام لا صلوه الا بقلبه الكتاب ^{حرف} النعي دخل على الصلوه
 السريعه لان كلام النبي عليه السلام تحت حمله على معانيه السريعه وظاهره بعض
 نفى الصلوه السريعه من دون قلعه الكتاب وذلك لحمل الاسفال فوجئ حمل كلامه
 عليه وذلك بعضي كون وراه القلعه سرطا في جهة الصلوه السريعه وبعضي ان يكون
 وصفا الصلوه القاسده بآثار الصلوه محارا ومعناه انها على صورة الصلوه ولدي هذا

عز ذلك خبر الخمر
صعدوا عليه
لست بان

اعلم ان بيانها من كل ما يقع النسخه وذلك صواب من كلامه ومانه عليه السلام
للاحكام بالكلية ان لم يكن من كل ما يقع النسخه ومانه عليه السلام ومانه في الصدا
قات والديارات ومنها الاشارة ومانه في ما صلى الله عليه حين اسار سيرة فقال
السهر هدي وهدي وهدي ومنها العباس ومانه في بيانها ومانها الفعل ولا
سعلوا لميسر الانا الكلام بان قال هذا الفعل بيان الذي كما قال صلى الله عليه صلو
حمارا سموني اصلي ومع قوم من ان يكون الفعل بياننا وليس خلقوا اما ان منعوا من
ذلك لانه لا يورث في وقوع البيان به وهذا لا يصح لان الفعل ادل على صحة المبين
من القول لان المساهدة مربة على الخبر ولهذا من عليه السلام افعال الحج وقالوا
عي ما سلككم وترا حياه الوصو بالفعل او يقولوا ان الفعل لا سعلوا لميسر
الا تعبره لحو قوله خذوا عني مفاسدكم وحو قوله هذا ان هذه الآية او تضر الى ذلك
من بعده او بر ذلك لا محذور بفعله ولا يوجب له بيان عمره والامر وان كان كذلك
الا ان السان هو الفعل دون عمره لانه اطعمهم اضعه امسكهم دون عمره او يقولوا انه لا خمس
السان بالفعل لانه لا يصح عصب القول وان وضع عصبه فانه بطول اذا سعل بالصلوة
فانه يقوم ويرفع ويسجد وطول واحتر السان لا يجوز لانه يقول السان بطول الصلاه
اذا سعل بيان القوم والركوع والسجود بطول ومع ذلك صلح بياننا فذلك الفعل وفي
كلى الخائن باحتر السان وهذا لا يصح الصلاه فممكن ان عصب الفعل القول مما تعجبه
القول والفعل وان طال والقول انما بطول في وقوع البيان بهما

باب في تقدم القول على الفعل في البيان

اعلم ان هذا الباب ينضم من سلسله احكامهما ان يقال اذا كان القول بياننا والفعل بياننا فاما
اشرف والحوادث ان الفعل اشرف لانه يبي عن صفة المظهر صباهه والقول
خبر عنه وليس الخبر بالبيان والاشارة ان يرد بعد الآية الجملة فقول يصلح كل واحد منهما
ان يكون بياننا له فقال ايها قصده السان والحوادث لانه لا خلقوا اما ان يرد في السان
او لا ساني فان لم يرد فاما ان يعلم بعدم احدهما على الآخر ولا يعلم ذلك فان علم ذلك
فالمفهوم هو الذي قصده السان لان بيان الجملة لا سائر ويكون ابطاخر هذا السان ولم
يعلم ذلك حورا في كل واحد ان يكون هو المفهوم فكون هو الذي قصده السان واما
اذا ساني احكامهما فمما له اية الحج وما روى عنه انه عليه السلام قال من رجع
الى عمره فليطف طوافا واحدا وسجدا واحدا وما روى انه من رجع طوافا من رجع
سجدا فان كان القول هو السان لم تحب الطواف الثاني وان كان الفعل هو السان
وحب الطواف الثاني فادام لم يعلم لعدم احدهما فالقول هو السان لاننا اذا جعلنا

ذهب بعض الخففة وبعض السافعة الى انه خور باحر السان المحمل والعموم عن وقت
 الخطاب وفي الفهم احاز باحر سان المحمل دون سان العموم والله ذهب ابو الحسن
 ومنهم من خور باحر سان الامر دون الخبر ومع ابو علي وابوها سم وواصي الفصاه من باحر
 سان العموم والمحمل واخاروا سان السبع واعلم ان باحر السان سيم اقسامها لاختلاف الادلة
 عليها حسب اختلافها فلا بد من ان ينشأ قسمها فقول **ان الخطاب المحجاج**
 الى السان صريحا احدهما له ظاهر وقد استعمل في خلاف ظاهره والناهي لا ظاهر له اما الاول
 والعموم اذا اراد به النقص كالاسماء المصولة الى السبع والمطلوب والمسوح والذكر
 اذا اراد بها شي معبر وكل ذلك لا خور باحر سانه بل لا بد من ان اقامه فصل او محمل او اما الثاني
 وهي الاسماء المفسرة والكلام في ذلك يقع في تلك مواضع احدها باحر سان ما له ظاهر
 اذا استعمل في خلاف ظاهره والناهي للذكر اذا اراد بها شي معبر هل خور ان يكون سانه
 محملا والناهي خور باحر ما لا ظاهر له اما الثاني على الاول فهو ان العموم خطاب
 لنا في الحال فليس خلو الخطاب اما ان قصده انها منافي في الحال او لا بقصد ذلك
 فان لم يقصد خرج من كونه مخاطبا لنا لان معنى لونه مخاطبا لنا هو انه وجه خطابه
 نحونا ولا يتم ذلك الا اذا قصد انها منا ولا بد ان لم يقصد انها منا فقد اعراضا ان
 يقصد انه قصد انها منا لان من مخاطب قومنا لم يخفهم بعد اعراضهم ان يقصد والله عني
 ما لعنونه وفي ذلك اغراض الجهل ولا بد ان لم يقصد انها منا الى ان كان خطابه عتيا
 لانه لا فائدة للخطاب الا انها من مخاطب ولو حار ذلك لجاز مخاطبه العربي بالرجية
 بل هذا اولى لان الرجية لا ظاهر لها عند العربي يدعوه الى اعتقاده ولو حار مخاطبه
 العربي بالرجية وسر له بعد حار مخاطبه النائم وسر له بعد طره فان في كل
 ان العربي لا يفهم من الرجية ساما وليس كذلك مخاطبه بالجملة ليقوله تعالى
 اقموا الصلوة لان العربي يفهم منه انه امر سي ما في قوله ايا مني خورا ان يستعمل
 ما له ظاهر في خلافه ولا يسر ليا ذلك في الحال لرمنا ان خور ذلك في كل خطاب هو
 له اعموا وان كان ظاهر الامر ان خور به قصد به عبر الامر وبين لنا ذلك بعد
 مره وفي ذلك مساواة لخطاب الحج بالرجية وان قصده انها منا لم يخل اما ان
 يقصد ان يفهم ظاهره او غير ظاهره فان قصد الاول فقد اراد منا الجمل وان قصد
 الثاني فقد اراد منا لا يسر لنا الله ولا يلزم على ذلك ان الشرح بمصص العموم
 او اسعر في المطلوب السبع لان الخطاب مع هذا الاسعار يصير مقيدا للمراد على
 جهة الجملة وذلك لحسن على ما بينه

المطوق الاسعروا بسبحه وفي الخطبات المنقول الى السبع اذ الاسعروا بذلك من حاله
وبدأ على ذلك ان الله تعالى لما قال اقموا الصلوة لم يعلم المكلفون في تلك الحال من
المعنى بالخطاب لحوار واحد ففهم ان قوبوا وتحركوا الفعل فكل واحد حوارة يكون
مراد حوارة خلافة مع علمهم انه تعالى اراد به اما هذا او اما غيره وهذه صورة
مسئلة فان قال اما علموا ذلك طاعة في عقوقهم من فتح طيف ما لا يطاق
وان في علمهم نحوه جمعهم اعرالهم على المعاصي ولذلك يوقفوا في العلم وذلك
اذ الاسعروا بالخصوص علموا ان المخصوص به غير مراد بالخطاب وكل حرمه نحو
كونه مراد او نحو خلافه وهذا ان في علمهم نحوه الجمع اعرالهم وذلك في علمهم
بالمراد على الجملة مصلية لهم واما النكرة اذ اراد بها المعصية واسعروا بالحوار
محول اصرها واطرا وسائنه لكم وهو خاتمة لان كلاما من خبرا من خبري كلام
مسيرك من صرف رند وعمر وعمرهما في انه بعد المراد على الجملة فصار كخطاب
المسيرك فان قيل اذ ان عرضه صرف رطاعة فملا الله على التفصيل قبل
له انه لا مسح ان يعلو ذلك مصلية فان في حوارة على ما ذكرتم ان الحسن مخاطبة
العربي بالرخية ويقال له ارد به ساما وسائنه لك والحوار ان الخطاب
بالرخية اذ ان كما فقد علم السامع انه اراد به ساما وان لم يكن حتما فملا
طن السامع ذلك فلا معنى لقوله ارد به ساما فان في حوارة واحسن مخاطبة
بذلك وان لم يعل ارد به ساما ما حوارة مخاطبة العربي بالاسم المسيرك من دون
وبالجملة مع الاسعار وفي ذلك ليس خلو اما ان يحسروا في حسن مخاطبة الملوك
من المعروفة بحال المراد او بعض المراد فان اعبرم الاول ارم الا حوارة خبرها بالجملة مع
الاسعروا لا السامع لا تعرفه حال المراد وان اعبرم الثاني في ذلك حوارة او لا حسن
مخاطبة العربي بالرخية لان العربي علم انه اراد به ساما والحوار ان
المعبر في ذلك ان سئل المظف من معرفة ما بعده الخطاب اما على التفصيل
ان كان موضوعا للتفصيل او على الجملة ان كان موضوعا للجملة والسامع يملن
من فهم ذلك بالخطاب الجملة او الاسم المسيرك على ما شئت وخرى الخطاب المسيرك
مخبري ان يقال للمراه اعبدى بواحد من احسن اما الخص واما الطهر وسائنه
لك فملا بها سئل من فهم المراد بهذا الخطاب وذلك فملا خبره وليس ذلك مخاطبة
العربي بالرخية لانه لا يفهم بها المراد لا على الجملة ولا على التفصيل واحسن
من احسن اخبار السان ياسيا مبهان السان اما السامع اليه

فتح ذلك هو ان المظهر لا يمتد من حروفه كما ان المراد بالخطاب وهذا حاصل في يا حريسان
 النسخ ولان يا حريسان المحصور في كل العلم بالشيء عزاء لا اسما خاص وهذا يا حريسان النسخ
 في كل العلم باسمه او الخطاب لا اوقاف والحوادث ان عندنا لا يجوز يا حريسان
 جمع ذلك الامع الاسعار بالنسخ والمحصور في حروف المظهر بانه يحذف او يمتد في فصل
 فاصي القصة من يا حريسان المحمل وسان النسخ بان يا حريسان النسخ لا يخل بالعلم بصفه الفعل
 ولا يخل بغيره المظهر من الفعل والنسخ كذلك يا حريسان صفه العباد لا يخل بغيره
 المظهر منها في وصفها وانما فان في الخطاب المطلق وعلو المظهر بان حروفه مرفوع
 لعلها بانقطاع التكليف وليس كذلك الخطاب المحصور ولما سئل ان يقول
 وذلك يا حريسان صفه العباد عن حروف الخطاب الحروف الخاصة لا يخل بغيره
 المظهر من الفعل في وصفه واما قول بان في الخطاب المطلق وعلو المظهر ان
 يعاد التكليف في حاله ان المظهر يعلم ان ذلك خارج من الخطاب وسبق الباقي
 على الظاهر واد اخرج مع الحروف وفكر المظهر ان يكون الفعل غير مراد بالخطاب
 ويوحى بانه خارج له في خصص العموم فان قال بان يا حريسان النسخ هو تارة
 حريسان ما لم يرد بالخطاب في كل له فكذلك يا حريسان المحصور هو بيان يا حريسان
 ما لم يرد بالخطاب فان قال ان بيان المحصور ان كان بيان ما لم يرد بالخطاب
 الا اياي جوزنا ان يكون البعض غير مراد ويا حريسان حوربا في كل يحصر ان يكون
 غير مراد وودد ان يخل بالعلم لمراد الخطاب وليس كذلك يا حريسان النسخ في كل
 له وذلك في يا حريسان النسخ يعطى على وجوب فعل واحد لانه لا يجوز نسخ
 ونشك في وجوب الاعمال فيما بعد ولا فصل بينه وبين بيان المحصور في ذلك
 وما قول الله تعالى ان عيسى سمعه وقرانه فاد اقرانه وابع قرانه ثم ان
 عيسى سابه ومعنى قوله فاد اقرانه اي اقرانه لانه عيسى بوجوب الاسماع والا
 سماع في عيسى الانزال ثم قال ان عيسى سابه وهو البراحي فيجوز ان السان يحور
 من احسن الانزال والحوادث ان قوله ثم عيسى سابه بغيره الى جميع
 المذكور وهو العراي وجميعه لا يحتاج الى السان في ان يكون المراد بالسان وهو
 غير ما احسنه بغيره ليسوا هم بان جعلوا ذلك على بيان المحمل والعموم لانه
 الظاهر من لفظه السان اولى من ان يحمل السان على الاظهار بالانزال لانه تعالى
 جمعه في اللوح ثم اخبر ان الله عز وجل ونمسل بطاهر رجوع الكائن الى جميع

عاطفه العرفي بالاربعه والعموم هو الذي يعم الجميع
من ان يعم بالاربعه والعموم هو الذي يعم الجميع
من ان يعم بالاربعه والعموم هو الذي يعم الجميع

ذلك لان الله تعالى اذا احطر بآله المحصن حوره واد اجوره طلبه وحى طلبه طهره
فاحمد خصمه فصا له منزله المحصن اذ ان عقلها فان **ف** ان المحصن العقل
حاصر عده كان متما كذا من خصص العموم وليس كذلك اذ ان اسمح المحصن
السمع والحوادث **ا** انه لا فرق بينهما لان كسرا من المداهب تسبعا العاقل
ان يكون عليه دليل عقلي مما ينظر في خبر منها ان يكون عليه دليل سمعي فاذا حار ان يلف
اظهرهما بالخطير خارجا من في الثاني **وا** ح **ج** الاولون باسمها انه لو اسمعه
العام من دون الخاص كان وراعه بالجهل وهو اعفاء اسعراوه والحوادث **ا**
انه يلزم من ذلك ان المحصن عقليا وعلى انه لا اعراض في ذلك مع الاسعار والمحصن
ومن **ه** انه لو اسمعه العام دون الخاص لوحظ عليه ان يوقف حتى يحصن عن
المحصن وفي ذلك دخول في قول اصحاب الوقف والحوادث **ا** ان اصحاب
الوقف يقولون في العموم مع خبره عن القرائن ولا ينفق فيه والحال هذه وعلى ان
هذا يلزمهم في المحصن العقلي ومن **ه** انه لو طار ذلك حار ان يسمع المسحوق
دون الناس والحمد دون الناس والحوادث **ا** انه يجوز ذلك مع الاسعار بالناس
والناس وكان اقول بما فرغ من اسماع العموم دون المحصن ومن اسماع المسحوق
دون الناس ولا يخبره في العموم دون المسحوق **والصحة** التسوية بينهما ومن **ه**
ان المظن يلزمه ان يعمل على ما علمه من الاداه السمعيه ولا يلزمه طلبها كما
يلزمه العمل بما في عقله ولا يلزمه ان يجوز البلاد لئلا يهل تحت الله سبحانه
عما في عقله فلو سمع العام دون الخاص للزمه اعفاء اسعراوه وفي ذلك ابلغ
الجهل والحوادث **ا** انه يلزمه من ذلك ان المحصن عقليا وعلى ان ما قالوه
نقصي ان يجوز الذي سمح العام دون الخاص ان يعمل به ولا يلزمه طلب المحصن
ولم يزل يقول بذلك وانما يجوز ان يسمع ذلك بشرط ان يلزمه طلب المحصن ايضا
فان الذي قالوه ان العاقل لا يلزمه ان يجوز البلاد تحت هل تعب الله سبحانه
ان من سمح العام لا يلزمه ان يجوز البلاد لطلب المحصن ولم يزل يقول ذلك
يلزمه العمل بالعام وان كان مخصوصا لزمه خصمه بشرط ان يباحه المحصن
واما اذا سمح بني في يده يلزمه ان يسأل عنه وذلك يلزمه ان يسأل عن المحصن
في يده فان **ف** مما هو لا ان العام ناقل اعما في العمل وقد حضر
وقت العمل وصا في عن طلب المحصن الذي يلزمه **ف** له

انه مع سماعه فعله المواتر مولد لا توصف فعل الطفل والبهيمة بذلك وقد وصف
 فعل المراهق به لما خلقه عليه الادب وصفه بانه مكره وذر انو عند الله
 ان اهل العراوى يقسمون الفصح الى الحرم والمكروه والى ما الاولى لا يفعل الى ما لا
 باس بفعله والاو ككل اطمته وكل ما لم يكن طريقه محبة الله بل يكون مقطوعا به
 والمكروه نحو شرب من سورا السباع وكل ما كان طريقه محبة الله واما ما الاولى
 لا يفعل فهو استعمال سورا الحرم عند ان حصة واما الذي لا باس به فهو ما فيه اذى
 شبهه باستعمال سورا ما يولد لحيته واما ما الاشبهه به فاما فلا يقال لا باس به واما
 السامع فانه نصف السبي بانه مكره وان كان طريقه محبة مقطوعا به واما الحسن
 فهو ما لا ينافر عليه ائمة من العلم به ان يفعله ومضى فعله لم يكن له باس في استحسان
 الدم وادالم يكن له صفة رائدة على حصة وصف بانه مباح وبعد ان مضى اناحه
 ومعنى الاناحة هو ازالة المصع والخطر بالرحم والوعد من سماع منه المصع ونفد
 في العرف ان الله تعالى اناحه بان علمنا حسنة او ذلنا على حصة ويوصف انصافه
 طلال وطلوع بعد ما ذكرناه ولذلك لا توصف افعال الله تعالى بحسنة بانه ما يباح
 نحو تعذر من استحيى العفاف ومن حو اطمباح الاستحيى بفعله مخرج ولا يواب لانه لو
 استحيى به ذلك لكان فعله اولى من بركه ولربغ الله تعالى في فعله واما ما
 روى عنه عليه السلام انه احمر ان الرجل ثبات على وطئ اهلكه وقال ارايت لو وصفت
 في الحرام فاردك انما يدرك على انه استحيى النواب على عدوله عن الحرام وقصره نفسه
 على الحلال واما استحيى النواب على احسانه الى ولده فلا يلاحظ بصره
 الحقة باخراج ماله ولو انه احسن الله ليشتر نفسه لم يستحيى النواب فان من
 المس التي عليه السلام هي عن صوم الوصال وذلك يقضي استحيى النواب على الاكل
 مع انه مباح فكله ان الاكل والشرب واحسان على من رغب نفسه في الوصال
 وسوق عليه الانصراف عنه فان لم يكن يكون ذلك واحسان وهو يدفع به عن
 نفسه مصروف الجوع فكله لان دفع المصار اذا اقبلها صوارف دخل في
 البطرف واما النكاح فاما صح ان يدخل تحت العبد وان كان وصله الى الله
 لانه يخص الانصراف عن الحرام والاسير سال في السهوات فاما المونزب الله
 لكون عرصه ذلك وفقره مضار من ثلم المال بالانفاق والرمادة في الدخار
 ان يدخل تحت العبد لذلك واما اذا احسن الحسن بصفه رائدة نحو استحيى النواب
 بفعله ولا دم في الاخلال به فهو المندوب اليه ومعناه في العرف انه يفتش على

انما هو المندوب اليه

الواجب

٢

اول الوقت والى الثاني هو الذي لا يجوز ايجاره عن وقت الى وقت احرى بالصلوة في اخر الوقت
ويوصف الواجب بانه فرض ومعناه انه فدر وجوبه بان العلم بذلك اودل عليه ولذلك لا
يوصف افعال الله تعالى بانها فرض وحتى ان وعد الله عن اهل العراق ان الفرض هو
الواجب الذي طريق وجوبه مقطوع به وان الواجب الذي ليس بفرض هو ما طريق وجوبه
به غير مقطوع به ولما انعدم من معنى الواجب والفعل لا يجوز ان يكون الفعل الواجب
واجبا على زيد تعالى عنه لانه لا يجوز ان يسحق الذم على الاجلال به ولا يستحقه
والوقت واحد وانما وصف الفعل بالحج بانها نقل وانما يجب المضي بها لانها لا تقصر اذ
ان انذارها نقل والمضي بها واجب وميله غير مسمع وهذا في الفعل عن بعض افعال
العبادة الوجوب ونحوه بانه غير شرط في جوارر احادته ولذلك يقول بعض اصحاب
الحنيفة ان الطماسة في الركوع والسجود غير واجبة ونحوه بانها غير شرط والا
وهي واجبة عندهم وطحا يدعون بارتكابها ويقولون انه مسمى بركتها وقد يقول السافعية
ان الخلوص في الحج ونحوه بانه غير مذكور ان الله ليس شرط في الخلوص ولا يعين
به انه غير مذكور ان الله واما القسمة الثانية وهي ان الافعال اما ان يتعلق بها حكم
اولا يتعلق بها حكم كالسجادة فان يتعلق بها حكم فاما ان يتعلق بها الحكم بقاعله
كحناسه على مال الاخر واما ان يتعلق على غير قاعله كوجوب الله على العاقلة ووجوب
جوب الانس على ولي السيم من مال السيم واما القسمة الثالثة وهي ان الافعال
اما عقلية واما سمعية فاما العقلية وهي المعروفة احكامها بالعقل والشرع
هي ما للسرعة في ملاحظته هي على صي من احكامها فان السرع صورة ذلك العقل
بالصلوة والى الثاني ان يكون غير شرط من سر وطه اما مراده او بعضا من السرع الذي
يعلم حكمه بالعقل غير ان السرع لما ايت به سر وطه استجمعته الى السرع
والانسداد السرعة ضربان احدهما يعلم بوجه وقوته سيما بالسرعة كفساد الصلوة
وقوته سيما في وجود الفضا اذ اقام الوقت والى الثاني يعلم بوجه بالعقل وكونه
سيما بالسرعة في جوارر الجوارر

باب في ذكر القادرين الذين يجوز منهم الافعال الخمسة والقيسة

اعلم ان كل قادر بما علمه فانه يصح منه اتخاذ الافعال على كل وجه من حشر او
صح او جوب او غير ذلك وطحا فانما يجوز ان يفعل الحسن الامر احسن الله او
رسوله انه لا يفعله اما القبيح فانه تعالى لا يفعله ولذلك طماسة على ما اخبر

فان
د
ه
اعلم
ان في
النسبة
ما فاعل
نركه
صوره
كه في
وسفليا
والثبات
مدخل
ملا الجب
نعره
محمو
لا

نحوه
نحوه

و اما القول فهو ما يصح في القول من غير ان يكون
بدر او حصر لفظه وانما اذا كان في الفعل والاول

وقد اوضحه في صورة القول وان كان
وليس شرط المواقف

نحوه
نحوه

والرمان لا يترك اعتبارهما في الناسي لغواب الرمان ولا ان لمكان الواحد لا تسع حصر
وهذا لما تسع من اعتبار ميل قلب الرمان والمكان اذا كان مسعا اخره واما
اعتبرنا ان الفعل لا يخلو لانه فعله لا رخص لو صليا من صلواته عليه السلام
لاجل صلواته عليه السلام او صفة كل واحد منهما متاسبا بالآخر واما فليان الناسي
به لصح في الركن لانه عليه السلام او ركن الصلوة عند طلوع الشمس في ركناها
لاجل بركه انما ما تسع به ولكن من شرط الناسي بالاعترا تسع صورته الفعل
او وجهه من ذلك الاعترا لا يوصف بالناسي بالناسي عليه السلام بالصبر على السداد
والسكوت على السمع وان علمنا الفعل وجوبه بالعقل ودر او على ان خلا ان الفعل انما تسع به قد
يكون في حاله في حسنا قال لان بصرنا انما لمسي الى السجدة لتفعل فيها ما فعل البصري
سجدة مسلم ليرد عليه ودره له في السجدة لان الاول في حاله في حسنا وهذا لا يصح
لانما يكون ماسا تسع مع اختلاف العرص ودر وافي القصاه انه لا اعتبار في الناسي
مطول الفعل وقصره ولما كان القول لا يدر من اعتباره اذا كان في الحلال في العرص
واما الاساع فقد يكون في القول وقد يكون في الفعل وفي الركن فعصر فيها جميع ما اعتبرناه
في الناسي والدليل على ذلك ما تقدم في الناسي واما في القول فهو امسال مقصدي القول من
وجوب او نذب او حظر لفظه واما الاساع في الفعل والركن فعصر فيها جميع ما اعتبر
ناه في الناسي والدليل لذلك ما تقدم في الناسي واما المواقف فقد يكون في المذهب وفي الفعل
اما في المذهب فهو المساركة فيما قبل المواقف فيه فادخل واقف ولا في القول
بالرؤية حاران يقول احدهما بان الله يرى بهذه الحاسة ويقول الاخر ان الله تعالى يرى بها
سبه سادسه وادخل واقف في القول بالرؤية بهذه الحاسة افا دانه واقفه على هذا
المذهب وليس من شرط المواقف في المذهب ان يعمده احدهما لاجل اعتقاد الاخر له ولهذا
يقال واقف يدعمر في القول بالحد وان كان عال به لاجل دليل واما المواقف في الفعل
فهو المساركة في الفعل وفي صفة ولهذا الوصام احدهما وصلي الاخر او سفل احدهما
بالفعل واقصر به الاحرم بوصف موافقا للاخر وان ضرب المواقف في الفعل ان يفعل
لمكان فعل الاخر لانه يقال واقفه في الفعل وان فعله للدليل لا لفعله واما مخالفة فقد
يكون في القول وقد يكون في الفعل اما في القول فهو الحدول عن امسال ما اقصاه القول
من اقدام او اجام واما في الفعل فهو الحدول عن امسال ما اقصاه مثله اذا وح
امسال مثله ولهذا لا يوصف الخاص بربها الصلوة مخالفة فان كل هذا كان
ذلك مخالفة للدليل الدال على وجود مثله دور الفعل لا بالدليل اذا
دل على وجود مساركة النبي عليه السلام في فعله فدل على فعله عليه

عليه السلام على الاحتياط واجب من والايها ادله مجردة وامرهم من
 قال ايها ادله ادعوا عرف الوجه فيها واخلف الاولون منهم من والايها ادله مجرد
 دها على الوجوب وامرهم من واليد على الذوق ومنهم من واليد على الابانة وامرهم
 قال ايها ادله باعصار الوجه فيها فانه يقول انه اذا علم الطريقة التي اسعها التي عليه
 السلام في ذلك الفعل رجع الى تلك الطريقة في الاستدلال على وجه الفعل فعليه ان
 او سمعته وان لم يعلم تلك الطريقة فعلى من امرهما ان يكون عمله سائيا للجميل والناهي
 الا يكون سائيا للجميل وان كان سائيا للجميل فذلك الجميل هو الدال على وجه الفعل وان لم ينس
 سائيا لم يدل على شيء حتى يعرف الوجه الذي اوقفه عليه فان عمله على وجه الوجوب دل
 على وجوب مثله عليه وان عمله على وجه الدليل على كون مثله مباحا وان عمله
 مستحبا كان مثله مباحا فاما الاولون فقد احووا اناسا منها ان كونه مستحبا
 بعض ما ذكرنا والآخر عنه والحوادث انا قد بينا انه لا ينبغي في الاجتب
عليه ما فعله وعليه لو ثبت في ذلك شغرا كان له في ذلك ان لا يثبت عليه ما فعل
ما وجه عليه فادلم يعلم ان ما فعله واجب لم يثبت عليه ما فعله ولا يثبت ومنه
ان العمل الذي في الدلالة من القول ولهذا ان رسول الله صلى الله عليه واله الحق
اقواله ما فعله فادلم يعلم ان القول على الوجوب والفعل اولى بذلك والحوادث ان
 العمل الذي في الابانة عن صفة الفعل وليس الفعل وصفا للوجوب حتى يكون الذي
 الدلالة عليه من القول ومنها ان الوجوب اعلى مراتب الفعل فوجه حمله عليه
والحوادث ولم ادا ان كذلك وجه حمله عليه وان والوا انما ان الاحتياط
 في العلم ان الاحتياط هو ان يعلم وجه الفعل للدلالة بمرشد وعلى ان في ذلك
 يدل الاحتياط لانه متى اعتقد وجوبه وهو لا يبا من ان يكون عروا واجب فيكون
 اعتقاده حمله واجبا جواب من جهة السمع باسناد ما قوله تعالى ولقد
 الذين خالفوا عن امره والوا وقلنا امرهم على الفعل والحوادث انا قد بينا القول
 فيه فاما عدم وعلى ان قوله لا تجعلوا دعا الرسول بشككم في دعائه حكم بعضا من قوله
 تعالى من بعد فليحد الذين خالفوا عن امره بغير منه انه اراد بالامر القول لانه قدم
 عليه الحب على اساع اقواله وعلى انه اذا اراد القول مراد بالانه لم يصح ان يكون الفعل
 مراد ايها لانه لا يجوز ان يراد بالعارة الواحدة معنيين مختلفين وعلى ان مخالفة
 الامر هو الحدول عما افصاه فصح ان يدلو على ان عمله عليه السلام يدل على وجوب
 مثله عليه ما حي يدل على الحب الابه وانما فان الموافقة صد المخالفة والموافقة هو

غير عسار ووجه لانه لا يمكن ان يفعل مثل فعله في الوقت الذي يفعله فيه وليس له ان يقول
 لو انه فعل مثل فعله في مثل وقته لانه ليس ذلك باولى من ان يحب عليا في اقرب
 الاوقات الى فعله واد ايجد ذلك لزم اذ افعل عليه السلام فعلا فبره ان يلزم ما فعل
 فعله وبره في حاله واجزه لغايب بل ان يقول انه اما ان يحب عليا مثل فعله في
 مثل وقته ومثل بركه في مثل وقته ومثل لا يستحيل واما ان يحب عليا مثل
 فعله في وقت غير معين ومثل بركه في وقت غير معين ايضا وهذا غير مستحيل ايضا
 ويلزم المحال من ما ادرم اذ افعل النبي عليه السلام فعلا وقال انه واجب وبره وقال
 انه واجب ومثل لو دل افعله على وجوب محله عليا لكان على وجوب محله عليا ولغايل
 عليه عليه السلام فاد لم يدل على ذلك فاو الى الايدل على وجوب محله عليا ولغايل
 ان يقول هذا دعوى عارية عن الدلالة وله ان يقول ايضا للدلالة واد لم يدل على
 وجوب مسارحنا له عليه السلام في فعله ولم يدل على بزار وجوبه عليه السلام ولا
 على بزار وجوبه عليا ويلزمكم محله اذ افعل فعلا وقال انه واجب ومثل
 انه لو دل افعله على وجوب محله عليا لكان على ان واحبا عليه صلى الله عليه وآله
 فاد لم يدل على ذلك فاو الى الايدل على وجوب محله عليا ولغايل ان يقول اما ان
 ما ادرم الودان وجوبه عليا فهو فاعلى وجوبه على النبي صلى الله عليه وآله فاما
 اذ قال الخصم انه ليس فهو فاعلى ذلك سقط ما قلتم

باب في الناسي به عليه السلام في افعله

اعلم انه عليه السلام اذ افعل فعلا وعلمنا انه عليه السلام فعله على وجه الوجوب
 كما معبد من ان يفعل مثل فعله على وجه الوجوب وان علمنا انه فعله على وجه اللزوم
 وكما وان فعله على وجه الاناحه كما معبد من ان يفعل ما احبه وكان لها ان يفعل
 محله ولا ابو علي بن حنبل اذ انما معبد من الناسي به في العبادات دون
 المساجد كالمناجاة وغيرها وذلك لان الله تعالى لم يوجب له في رسول الله
 اسوة حسنة ولم يفصل تعالى بين المباحات والعبادات فان من ان لا
 بعد الناسي به مره واجزه كما قال في الدرر النور حبيب افادونا حسنا واحدا والواجب
 انه اذ اسد ذلك فقدم عرصا من وجوب الناسي به في الجملة وعلى ان لا ينفصل
 كون النبي صلى الله عليه وآله اسوة لنا ولا نطلب وصف الانسان به اسوة لربنا الا اذا

عوس

ايضا الى معرفته كون فعله مندوبا اليه او واجبا لغيره او يرفع برئوعه في رتبه واحده
 لانه قد يقرر في السرخ فمذلك الا ان يكون واجبا فاما ما به تعلم ان فعله او
 برئه امسال لطرفه معروفة لنا فهو ان يكون مطابقا لبعض الادله العقلية
 او السرعية فاما ما به تعلم ان فعله بان فسانا طرفهما ان يقول هذا سال الذي
 والباقي ان يرد محمل وفعله يصح ان يكون ما ناله ولا يحد في الادله غير ما ناله
 ويكون الحاجة الى السان ولا حصر فنعلم انه سال له لولا ذلك لباخر السان عن وف
 الحاجة وقد يكون برئه ما بالخوان من الحليسة عند الرتبه الياسه فيسبح به فلا
 يعود اليها فنعلم انها غير رتبه في الصلوه فاما ما به تعلم ان فعله او برئه سال
 ليسم العقول فهو ان يصدر منه قول يقضي بترار الفعل منه ومن غيره ويعمل موجب
 لم يعمل صدره من بعد او بركه فنعلم انه يسبحه عليه السلام واما ما به تعلم ان
 فعله او بركه سال لمحصل القول فهو ان يصدر عنه قول بذلك ظاهره على وجوب
 الفعل عليه وعلى غيره لم يعمل عليه السلام صدره في الحال او بركه فنعلم انه محصور
 منه واما ما به تعلم ان فعله او بركه محصور لفعله فيجوز بعمله فلا يدل
 دليل على وجوب ادايته عليه وعلى غيره لولا دليل محصور لم يعمل ضده
 في الحال او بركه فنعلم انه عليه السلام محصور منه والاسسه ان يكون
 هذا الفعل محصا للدليل الدال على وجوب الفعل عليه في المسعمل وعلى غيره

باب ما يدل على افعاله عليه السلام وبرئه المسعمله بالغدير
 اما افعاله المسعمله بالعرفه هي الخردود والعبرير والعصا على العبره فامه الخردود
 والعبرير على وجه الدكال يدل على ان ذلك الحريم مع على شهره واما ما على
 وجه الامتنان لا يدل على انه مع على شهره وقضاؤه على العبره اذ كان من قبل الا
 فوال يدل على وجوب ما قصي به لان العصا لهو الا لرام وذكر اقصي العصا ان
 الناس اخلصوا في حمله عليه السلام على ان يدا فاصل او انه افضل من غيره هل
 هو على سبيل القطع او هو على سبيل الظاهر فيهم من قال بالاول ومنهم من قال
 بالثاني واخلصوا الصافي نسبتته ردا الى عمر وهل هو على القطع او على الظاهر
 ولم يخلصوا في قصائه على العبره الذين انه على الظاهر دون القطع فاما ادا قال
 له هذا الحق عليك فهو على الخلاف المسعمل فاما ادا ملك عليه السلام غيره

سج

سج الفعل اذا دل اللفظ على اسم ارسله في المسعمل ولو كان كذلك لماد لنا عسفه على انه
 مسجوع عنه لانه يكون سجا للشيء قبل وف فعله فاما ان كان القول مراحا الى ان خصه
 وف الفعل مره اخرى فانه يكون سجا للفعل عنا وعنه وان كان بناوله وحده كان سجيا
 عنه وحده وان كان بناولنا فقط كان سجيا عنا فقط فاما ان كان القول هو المقدم
 فان كان الفعل عسفه وكان بناولنا واباه كان فعله محصا له وحده لانا لو خرجنا
 اصا من الخطاب بطل وابدنه وان كان الفعل مراحا عن القول كان سجيا للقول وان
 كان بناوله وحده كان سجيا عنه وحده وان كان بناولنا واباه كان سجيا عنا وعنه
 وان كان بناولنا فقط كان سجيا عنا فقط اذا لم يعلم نعدم احدهما على الآخر والعلو
 بالقول اولى لانه سجدى الساس عسفه وفعله لا سجدى الساس عسفه ولا باعنى سجدى
 ان الفعل هو المقدم لم سجدى الساس عسفه ولا نعدره لان القول يكون سجا له حينئذ فحسب
 ادا في بناوله ثنا ونقطع على بناول القول لما نصحه وكان اولى واما اذا عارض قوله
 وفعله من وجه دون وجه فماله بهه عليه السليم عن اسفقال القبله واسدبا
 رها العا بطا وول وطوسه ايضا الخا في السوب وحملا ان يكون رسول الله محصا باياه ذلك
 ان يكون ذلك اياه دلل احد في السوب وحملا ان يكون رسول الله محصا باياه ذلك
 وحملا ان يكون بهه عاما في امه في البحارى والسوب وحملا ان يكون حاصا
 في البحارى وقد اختلف الناس في ذلك من غير فصل بعد السافعي ان بهه محص
 بفعله وعنه الى الحسرا ان بهه على اطلاعه وفعله محص بهه عليه السليم وكان
 فاصي العصاه سوقف في المسله واعلم ان قوله تعالى لقد ان لكم في رسول الله اسوه
 حسبه وقوله فاسعوه مع اسفقاله من المفلس من عارض لبهه عن اسفقال القبله
 واسدبارها فلم يخرج ان يحصر من اطرهما على الاخر الا لوجه بخرج به اطرهما على الاخر
 وليس لخوران بخرج بهه على فعله لانه قول سجدى الساس عسفه وفعله لا سجدى
 السالاه من اعرض بهه على فعله وحب ان خص قوله تعالى لقد ان لكم في
 رسول الله وانه قول سجدى الساس والاولى ان يقال ان بهه احص من قوله تعالى لقد
 كان لكم في رسول الله وكان المحص بهه اولى وان كان فعله احص عن بهه
 وكان المحص بهه اولى فماله ان فعله وان كان احص الاله لا سجدى الساس
 نفسه وان كان فعله مع قوله تعالى لقد ان لكم في رسول الله احص من بهه
 وكان المحص بهه اولى فماله اياهمي حصا قوله تعالى لقد ان لكم بهه
 واما المحص بهه وحده وهو اعين من بهه فكان المحص بهه اولى ولهم ان يقولوا

يسمى في الطريق التاسع وفي غيره وجب ان يذكر ما يستعمل فيه قولنا باسمه في
الطريق التاسع فحده وقول ان الناصب للذلة لانه باسمه بوصف بانه باسمه فقال
ان الله تعالى ليس الوجه التوجه الى بيت المقدس فهو باسمه وتوصف الحكم بانه
باسم فقال ان صوم رمضان باسمه لصوم عاصورا وتوصف الطمعة للشيخ بانه
باسم فقال ان صوم رمضان ولا باسمه الا بالسنه اي بعد ذلك وتوصف
الطريق بانه باسمه فقال ان الداب باسمه للسنه واما طره فتدعي ان يقال انه دليل
سرعي صادر عن صاحب السرخ بعد ارادة ميل الحكم النابت بدليل سرعي صادر
عن صاحب السرخ بعد ارادة مع مراحه عنه على وجعل ولا ملان ياتوا وقد حل
في هذا امر الواضح لانه توصف بانه يدل على ارادة ميل الحكم وانه صادر عن صاحب
السرخ ولا يلزم عليه الا انه اذا اجتمع على امر الفول في المسئلة ومعت من
تعليل العامي لاجدهما الذي يتوغل في الاحكام على طرها حيث لا يسمي ذلك
سما لان قولنا للسرخ صادر عن صاحب السرخ ولا يلزم عليه زوال ميل الحكم بالعزل لانه
للسرخ بدليل سرعي ولا يلزم عليه ان يكون السرخ باسمه لميل العقل لانه ليس بمانت
بدليل سرعي ولا يلزم عليه بعد الحكم لعاهه مفصلة او شرط او استسبال لانه
للسرخ مراحه عنه ولا يلزم عليه البدا لانه ارادة نفس الحكم النابت ولا يلزم عليه
اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد فبها ما بعد ذلك عن ميله ان يكون نسخا لانه لولا
هذا الذي يلزم الحكم باسمه اما المنسوخ فهو الحكم المنزول اذا احصى بالسر وط
التي ذكرها في التاسع وقد دخل في ذلك نسخ طاب القرآن لان نسخه هو نسخ
وجوب تلاوته او كونه مذكورا به وذلك حكم واما السرخ فهو ارادة ميل الحكم
اذا احصى بالسر وط التي ذكرها ووط قوم السرخ بانه ارادة الحكم بعد اسفاره
وهذا لا يوجب لان نسف الحكم هو كونه مراد او ارادة بعينه يكون بذا وقد
انصا بانه ارادة ميل الحكم بعد اسفاره وهذا يلزم عليه ان يكون نقله
نسخا وقد انصا بانه بفعل الحكم الى خلافه وهذا يلزم عليه ان يكون نقله
الى خلافه بمرور السرخ او عاينه او بالعجز سجا وقد جحد انصا بانه سار مده
الحكم الذي في القدر والنوهم حوار بانه وهذا لا يلزم عليه ان يكون السرخ
السلم لو احمر ما ان يدا العجز عن الفعل عدا ان يكون ذلك نسخا

باب الفصل بين البداء والنسخ

آخر هذا لا يصح سجع الفعل في وجهه ولا يصح سجع ما لا يصح وجهه نحو وجوب المعروف بالله تعالى لانه لا يجوز ان يصح كونهما الطفا ولا يصح سجع في الجهل لانه لا يصح وجهه ونحو سجع بعض الالام واحص المباح لانه لا يجوز ان يصح لانه لا يصح كونه الما ونصح المصلحة مع كونهما منسوخة ومن سر وطه او يكون ما ساء وله المباح من غير اللطف عن المسحوق وان يكون معدورا له فاما سجع الحكم لا الى بدل او الى بدل احق منه او مساو له او ان لا يكون المسحوق مفيدا لفظ الناسد فذلك ليس بشرط في التسمية بالسجع ولا في صحة ولا حسيه

الادلة على حسن سجع السرائح

انما المسامون على حسن سجع السرائح الاحكام سادته عن بعض المسلمين انه لا يحسن ذلك فاما اليهود فابهر على قلوبهم من حيث من حسن ذلك عطلا وقره من حيث من حسبه سمعا واحاربه عطلا وقره احاربه عطلا وسمعا والاداسل على حسن ذلك هو ان قيل ما تعبدنا الله تعالى به لئلا يصح في المسحوق وادفع حسن النهي عنه لان النهي عن الفعل حسن واما قلنا ان ما تعبدنا الله تعالى به لئلا يصح في المسحوق لانه لو لم تحذر ذلك لما حسن منه تعالى ان يقول لنا المسكوكا ليست ما عسى انما النسب العلاني ولا يفعل كما يجوز ان يكون المسك بالنسب مصلحه في كل وقت فانه يجوز ان يكون ايضا مصلحه في وقت دون وقت كما يجوز ان يكون الرقن الصي مصلحه في وقت دون وقت وكما يجوز ان يكون المسك بالنسب مصلحه ليرددون عمره وحقور ان يكون مصلحه ليردد في وقت دون وقت وكما يجوز ان يكون العي والعمر والمرص مصلحه في وقت دون وقت وكما يجوز ان يكون المسك بالنسب مصلحه في وقت دون وقت لا دور في العقل بهذه الاقسام ويمر للمحال ان يحسن في المسله نوحهم احدها لا يبنيه على الامر المقيد بالناسد بل بالنهي عما تعبد به تعالى وهذا السبه ان يكون وجهها عطلا والما في نفسه على الامر المقيد بالناسد فيكون السجع هو المانع من حوار السجع اما الاول فان يقول لو بهي الله تعالى عن صوره ما امر به لظهوره من صلاح الفعل ما كان خافا عليه او حفي عليه من صلاحه ما كان طاهرا له او قصدا لامر السجع او بالنهي عن الحسن والخوابي نحو انه لما يجب ما ذكرتم لو لم يصح ان يصح من الواجب فاما ادفع ذلك امرا ان يقال انه تعالى كان عالما لم يرل بوجوب الفعل في وجهه فامر به في وجهه ونصح مصلحه في وجهه وهي عنه في وجهه ولو وجب ان يكون من الواجب حكمة في كل حال لوحت ان يكون حكم بلاح الاحواب والحيان حكما واحدا في كل حال ومعلوم ان بلاح الاحواب كان مباحا سرع موسى عليه السلام لم يصح في سرعه والوجه الثاني ان يقول ان الامر بالفعل المقيد بالناسد قد نصي وجوبه في كل وقت بشرط الامكان فاذا امر الله تعالى بامر مقيد بالناسد لم يلزم ان يبرده الفعل في كل

فصل فيها ضرورة ان سرعيه لا يسبح ويمثل ان يعرفوا ذلك بقولهم ان سرعيه مصلية ما
 يعني التكليف وان الوحي مريع ولما قل ان يقول انه وان جاز ان يعرفوا الا انه ذلك
 من جهة ضرورة فلا بد في نفس الرسول ان يعرف ان سرعيه لا يسبح ولا مريع ان
 ينهي ذلك الى خطاب فادح ان يعرف من الامر المقيد بالاسد التسبيح وان ياخر
 سانه خارجيه في الخطاب الذي يعرف به الرسول او حيزه عليه السلام ان سرعيه
 لا يسبح وقولهم ان سرعيه مصلية ما يعني النطق وان الوحي مريع يدل على دوام سرعيه
 كما يدل على ذلك الامر المقيد بالاسد في حيزه ان يرايه غير طاهره وساجر
 سانه حازميه في الثاني والحاد عن قولهم ان ياخر من التسبيح الياس فقال ان لا
 لباسا لها عند ادراكها من الحكيم ما لم يتبين منها الحاجة المظف اليه وليس يحتاج
 المظف ان يعرف في وقت الخطاب وفي ارتفاع العباده ولما قل ان يقول في التسبيح
 يحتاج المظف انصافي طال الخطاب بالعموم المخصوص والخطاب الجمل ان يعرف
 صفة العباده ومن لا يدرك العموم وانما يحتاج الى ذلك في وقت الفعل فان قال
 انه يحتاج الى ان يعرف صفة العباده ليعلم ما تكلف ويعرف من لا يدرك العموم فل
 له وذلك يحتاج الى ان يعرف ان العباده غير دائمة واحاط انصافا بالخطاب
 مريع بالحج ولا يعلم في نظر او نفس ذلك بالياس وكذلك ياخر من التسبيح فان قال
 الامر مسرور بالتمسك في كل له وذلك الامر بالعباده مسرور بكونها مصلية وان
 في ان يعلم الامر كونه مصلية متى كان مقيدا بالاسد يعرفوا دوام كونها مصلية
 في كل انما علمنا ذلك احتمنا ان الحكم لا يامر الا بما هو مصلية وطمعنا ان ذلك
 هو علمنا انه لا يامر الا بما قدر عليه ولو دل الامر بالمعبد على دوام المصلحة ليدل على
 دوام التمكيز وان يقول ان الله تعالى اذا امرنا بفعل فدا سحرنا بانقطاع العجز
 والموت وقد علمنا انه لا خلاف مع العجز والموت وحور باطر وبهما بالعباده ولو دل
 الامر على دوام الحيوة لكان خبرنا الخاصي ومن حور باحد وبهما في كل وقت وقد حصل
 الاسعار بانقطاع العباده ولو لم يعلم على ذلك ياخر من التسبيح للزم عليه ياخر من العموم
 لانه تعالى لو امر جماعة بصلوة الظهر لكان يكون منهم من يحرم الظهور وان لم
 يسر ذلك عند الخطاب ولا يجوز ان يامرهم بخطاب عام والفعل مصلية لبعض دول
 البعض لا يسر لهم ذلك عند الخطاب واحاط انصافا بالاسد في تسبيحهم لان الاسد
 اذا امره ان يصلاه وطيفه في كل يوم طار الا يسر له وفي انقطاع اطر الوظيفه
 في حال الامر وان لم يجر ان لا يسر له صفة الوظيفه ولما قل ان يقول لا تسلم انما يحبس

اما امر بالاجتناب كونه واجبا قسما له وهو ان يكون كذا ان يقولوا انه امر بالفعل
 بشرط كونه واحدا ولا يصح ما قيل العزم الذي ليس له ذكر في الامر واصفا لله تعالى
 عالم هذا الشرط لا يحصل والامر بالشرط اما الحسن من لا يعرف العوائق واصفا لمسلم
 ما ان يقولوا انه امر بالشرط كونه الفاعل واجبا وموصلا الى ذلك بظاهر اللفظ والى
 من ان يقولوا انه يعني عن ارادة الفاعل بشرط كون الفعل في حاله امر اخر وسو صلا
 الى ذلك بظاهر الامر وان قيل ان الامر واللفظ وان ساو لا فعلا واحدا لهما تعلقا
 به على وجهين **ف** اول المسئلة مفروضة في الامر بالفعل واللفظ عنه على وجه واحد
 حذوا **ف** ليل الوجه مختلف لانه امر بالفعل بشرط الانه يعني عنه **ف** لانه ان
 الله تعالى عالم بان هذا الشرط لا يحصل ولا الحسن الامر بالشرط من يعرف العوائق
 واصفا لله يعني ليس بوجه يقع عليه الفعل واصفا لمسلم بان يقولوا امر بالفعل بشرط ان
 لا يعني عنه او بشرط كونه مصلية ويكون العرض الامر العزم على الفعل والى من ان يقولوا
 لوانه يعني عن الفعل بشرط الانه امر ويكون العرض كراهية الفعل ان لم يجد
 به امر اخر **وا** ح **المخالف** ما ساء ما قوله تعالى **محو** الله ما ساء واكتب ما حسن
 تعالى انه محو ما ساء محوه على كل وجه وفي ذلك حوار نحو العبادات قبل وقتها
ف لانه ان جفعه المحو محو الخاتمة وقيل ان المراد بالانه محو ما ساء محو ما ساء
 الملك من المطايع وفي ما يشاء من المعاصي والطلاعات وقيل ان المراد به محو
 النيات والبلايا بالاصدق على معنى انه لولاها للرب وعلى ان في الآية انه محو ما ساء
 محوه وليس فيها انه ساء محو العبادات قبل اوقاتها **وس** **ها** ان يرهم عليه العلم
 قال لا سمع على المسلم الى اري في المسام الى ادخل فعال له افعل ما توهم واصحه
 واحدا لطريقه ليدخله ولم يفعل ذلك الا وقد امر بالدخول ان الله تعالى بهاء عن دخله
 فلوجه وقدره **ب** **بذخه** **والجواب** انه عليه السلام لم يكن يفعل ما فعل الا
 وقد امر به وليس معنى انه امر بالدخول ولا روي الدخول في المسام امر بالدخول فحتمل انه
 امر بالدخول وتحمل انه امر بما فعله وامسله ولهذا قال انه صدق الروا ولو امر بالذ
 خ لكان قد صدق وحصل الروا وقول اسمعيل افعل ما توهم اري ما ستوهم ورواه تعالى
 ان هذا المحو الله المسلم لا يفتح كما ذكر بالاراد لطريقه واصحاح الوارد مع توفيق ان
 توهم بالدخول بلا مسير القدر بالدخول بان لما سوجه من الامر بالدخول وقيل انه امر
 بصورة الدخول وفعله لانه كما قطع موضعها وحازها الى عزمه وصله الله و

هذا في الدعاء والحوار يا من دعا
جماعة بعد ان دعاهم فيه فبارك الله
في دعائهم

تعالى جماعة يفعل لما اراد مع بعضهم قبل الفعل ويدلنا ذلك انه لم يرد بالامر وخور من ذلك
في الواجب منها ان النبي عليه السلام قال في مكة اجئت لي ساعة من النهار ومع ذلك
مع من افعالها وهذا السبع للشيء قبل وجهه والحوار ان اياته الفاعل في
ذلك الساعة بعضه المحترق ووجه الفاعل فيها فلا تسع ان تسع منه بعد بعض تلك السا
عه وعلى ان اياته الفاعل بعضه المحترق فاعله ومن الفاعل منه ولا تسع
ان يور المع منه وتعمل ان يكون ذرايع له فلوم مع من مثل ابن خطير ولم يعل الفاعل

باب في حسن تسبيح العباد وانه في الامور فاعطى الناس

ذهب قوم الى انه لا تسبح الله والدي يستدلون ان التسبيح انما يرد على عباده واما
بما يلفظ بعد الاسم اراود ذلك الدليل على ان المراد به الاسم اراول عطاء الناس من الا
لفاظ في افادة الاسم اراود احسن جواب فيها وذلك مما ورد بلفظ الناس وسبحا
يقولون ان لفظ الناس في الامر لا يسجد من جهة الحروف الدوام الا يرى ان هذا هو المصير
من قول الفاعل لا دم العزم ابدأوا وادخل السور ابدأوا **ح** الخالف الناس
منها ان لفظ الناس في ساوله الفعل في كل وف من اوقات الامان اخرى اخرى الفاعل
خاصه ساول كل واحد منها الفعل في كل وف وكما لا تسبح وورد التسبيح فيها
فذلك هذا والحوار ان **ح** انه اخرى اخرى ما ذكرتم في ساوله الفعل في كل وف
ولا اخرى اخرى في حسن دخول التسبيح فيه لان اللفظ اذا ساول جملة مع اخرج البعض
منه ويكون التسبيح مساو لا لعزم ساوله الامر وليس ذلك بل لفظ اذا ساول فعلا
واخر في كل وف لان تسبيح ساول ما ساوله الامر واخرى التسبيح في ذلك اخرى يخص
العموم على ما تقدم بانه وعلى ان هذا المع من حسن التسبيح اصلا لان لفظ التسبيح
لا يرد من بعد الاسم اراود لانه على ان المراد به الاسم اراول من **ح** ان الله
تعالى او امرنا بالعبادة بلفظ بعد الاسم اراول ان يسبحه عاقل لو طار تسبيحه ايضا
اذا ورد بلفظ الناس لم يكن التسبيح بذلك فائدة والحوار ان التسبيح بالناس
بعد ما تدل الاسم اراول بانها المطالعة في الاسم اراول في ورد التسبيح عليه علمنا انما اراد
به ما تدل المطالعة في الاسم اراول ولو مع ذلك من حسن التسبيح لمع ما تدل العموم عن حسن
الخصص **ح** ما انه لو طار تسبيح الفعل وان ورد الامر به بلفظ الناس لم يكن
لما طربوا الى معرفه دوام العبادة في ارمان الطيف والحوار ان الطربوا الى
ذلك هو الاقرب بالامر اما لا يدل على ان المراد به بعض الارمان اما لا له محله
او مفصله **ح** ما ان لفظ الناس في الخير بعد الدوام ففعله في الامر والحوار

أضلا أو ارادته ما هو أصح في الدين والشرع أو ارادة للسيرة فإن أحسنها هو قوله تعالى
يريد الله ان يخفف عنكم فاستسلمتم لطلبكم فمن الآفة لفظ عموم بمعنى أنه يريد
الخفيف في كل شيء وعلى كل وجه ولا ارادته ما هو أرفع في الدين ارادة التخفيف
لأنه يقول الى الخفيف

باب في حوار شيخ الملاوة دون الحكم والحكم دون الملاوة

سجد لك انما اذا ما عباد من جاد ان يصير مثلهما مفسد من تحت الهي عنهما
وحوار ان يصير معا احدهما مفسد دون الاخرى تحت الهي عنه دون الاخرى
وقد شيخ الحكم دون الملاوة في قوله ما عا الى الحول بقوله تعالى يرضى بانفسه من ربه
اسهرو عسرا ولسخ الملاوة دون الحكم فيما روي انه كان مما ابرل الله تعالى
السبح والسبحه اذا زنا فارحموهما البته بالامر لله وحوار ان يكون نزول ذلك
ووجبا ولم يدر في المصحف وروي عن عمر ورضي الله عنه لولا ان يقول الناس
زاد عمر في المصحف لا سب في حاسبه السبح والسبحه وقد سب الملاوة
والحكم معا على ما روي عن عاصه انها قالت كان مما ابرل الله عسرا رصعاب
لحرم من فليس لحسن وليس لحساد اذا ارتفع الملاوة ان يرفع الحكم لان الدليل اذا
جاء على الشيء في اوقاف جاز علمه مع بقا حكمه الا ترى انه عليه السلام لو قال
يذكر حسن ما به سنة لم يجب رواه حنيفة عند عدم هذا القول ولهذا احاط بعدم الدليل
لانه على مدلولها وليس تحت ان يرفع الملاوة اذا ارتفع الحكم لان الملاوة انما هي
دليل على الحكم بشرط لا تعارضه ما سب منه وهذا عرفت فمع وجود السبح
فان قيل لو رفع الملاوة من دون حكمها كان الحرص بالانه هو العبد
بالملاوة فقط وانما تابون ذلك فقل له انا انا اني العبد سلاوة ما لا يعجز
به شيء فاما ما كان له حكم فدرال وهو مفهوم في نفسه او لم يصح حكما لا اخبار
عن الامم السالفة ولا يصح من العبد سلاوة فقط

ولا يصح ان لا يرفع الملاوة مع عدم الدليل
ولا يرفع الملاوة ما لا دليل

باب في نسخ الاخبار

منع انزال الناس من نسخ الاخبار واخاره السبح ابو عبد الله وواصي العصاة والامام
في ذلك يكون في الاخبار وفي نوادرها وفي نوادرها اما فوارها فعلى من
احدهما حو ونعصره والاخر لا يحرمه اما الذي لا يعلل المعصية ولا يحار عن حرج الظلم

عاصا وسلبا منه

فصا والله السبع النسخ وانما مع الخالف ياسيا منها فاوله تعالى ليس بالاسرها
 نزل اليهم فوصفها بمسير وشيخ الاله رفعها وهو صديقها والحوادث ان نسخها
 بان المراد بالخطاب كما ان المخصص العموم بان وان اخرج بعض ما ساوله وعلى ان وصفه
 له بانه معقول لا يبيع من كونه على صفه اخرى وهو كونه ما سخا وانها سمع خيرا الاله على
 ان الحوادث بها التطهر لهم ذلك بالاداء وهي حمل على ذلك اسوخت بكن التحمل جمع
 ما بان السنا وهي حمل على بان الجدل لم يستوعب بان هذا التاويل اولى لطايعته للعموم
 ومساها فاوله تعالى وادبر لنا انه مكان انه قالوا فاحترابه بدل الاله بالاله
 والحوادث انه تعالى انه احترابه ادبر له انه بانه قال الكافرون حيث وكتب
 وهذا الاصح من بدل الاله بغير الاله كما انك اذا قل ان قصدي زيد اربا قال انا
 الاعترافى لا بد على انك لا تصدق الا اربا على ان بدل الاله تناول لفظها لاحتمالها
 ومساها الله تعالى حتى عن الكفار انهم قالوا بعد بدل الاله انما انت مفتر واهم زنو
 هم وادك فادرا هذا النوع بقوله قل براه روح القدس من ربك بالحق والحوادث
 انه عليه السلام لا نسخ القرآن بالنسخ الا اذا اوحى الله ذلك فقد برأه روح القدس
 ومساها فاوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ايت بقرآن غير هذا او بدله الاله الى قوله
 ان اسع الا ما نوحى الي والحوادث انه عليه السلام لا نسخ القرآن الا متبعا للوحى
 وعلى ان قولهم ايت بقرآن غير هذا ايبا ولفظ القرآن لا يحكمه ومساها فاوله تعالى
 ما نسخ من ايه او نسيها الاله وقد احسوا بالاله من وجوه مساهها الله تعالى
 احترابه لا نسخ ايه الى وانى بغير منها وادك بعد انما من جنسها وحسن القرآن وان
 الاخرى ان العاقل اذا قال ما احرمك ثوب ايت بغير منه بعد انما به ثوب بغير منه
 والحوادث لا نسلم انه بعد قوله ما بغير منها انه من جنس الاول ولذلك هذا
 في قولهم ما احرمك من ثوب من ذلك انه لا بد منه فانه من اضرارهم لسواهم بان يصروا
 في قوله ايت بغير منه ثوب بغير منها الى بان ان ضم منه ايت بغير منه ومنه
 انه تعالى قال يا بغير منها فاصاف الانسان الله تعالى ولا يكون ذلك الا فرانا والحوادث
 ان النسخ اذا دل على نسخ الاله بان الاله بالاسم والطوحى به الى بيه عليه السلام هو
 الله تعالى ومنه ما وصفه الناس بانه حرم من الاله على الاطلاع والنسخ للنسخ
 بغير من القرآن على الاطلاع لاختصاص القرآن بالاحكام والحوادث ما سمي منه
 النسخ النسخه حرم وانفع من الطسوخ والنسخ حيث ان يكون حرامه من جميع الوجوه
 لانه ليس في قوله ما بغير منها لفظ عموم نعم اجمع وجوه الحشر ومنه ما

بلاول لا ان الحصص يدل على ان بعض ما بنا واما العموم غير مراد والشيخ يدل على ان
 مثل الحكم غير مراد بعد كون الحكم مراداً لو الجواب ان ما ذكرناه يدل
 على جوارحه به ولا يدل على ان المص لم يرد منه وما ذكرناه قد دل على ان المنع
 ورد منه ومن ههنا ان نسخ القرآن ووقع خبر الواحد من وجوه من ههنا ان
 قوله تعالى ولا الاطراف ما اوحى الى محمد ما على طاع بطعمه الا انه قد نسخ بههنا عليه
 السلام عن كل ذي باب من السباع والجواب ان قوله تعالى ولا الاطراف
 انما ساول ما اوحى اليه الى تلك العابه ولا ساول ما بعد ما علم من الله ان الوارد
 بعد ذلك نسخا وتحمل ان يكون منه مقاربا للآيه فلو كان محصا لا نسخا منها
 قوله تعالى ولا الاطراف ما اوحى الى محمد ما قد نسخ بههنا عليه السلام لا نسخ المراه على
 عنهما ولا على طاعها والجواب ان هذا الخبر معلق بالقول فخرى محكي
 المتواتر في جوارحه القرآن به وتحمل ان يكون هذا الخبر واماله مقاربا للآيه
 ويكون محصا لا نسخا ومن ههنا ان قوله تعالى كتب عليكم الى قوله الوصه
 للوالدين والامه قد نسخ بههنا عليه السلام لا وصه لو اردت والجواب ان
 هذا الخبر معلق بالقول فخرى متواتر وروى عن ابن عباس وابن عمر انهما نسخا
 الآيه بقوله تعالى توصيكم الله في اولادكم فتكون قوله لا وصه لو اردت ما بالواقع
 الشيخ بقوله توصيكم الله والخوار ان يكون نسخ الكتاب جابر الخمر الواحد في صدره لا
 سلام ما في وصه اهل قبا مع منه بعد ذلك ومن ههنا ان الجمع من وصع
 الحمل والامه مسوح باطراف الاطراف والجواب في الناس من قال ان ذلك
 لم ينسخ ومنهم من جعله الوضوح ما نسخ في الجامل خاصه وهو قول ابن مسعود وغيره
 ومنهم من جعل ذلك محصا لا نسخا من ههنا ابنا وفي هذه المسئله نظر لان القول
 فيها على رواه عمر وهو خبر واحد

باب في نسخ الاجماع وفي وقوع النسخ به

اعلم ان الاجماع لو نسخ لشيخ يدل على سمعي من كتاب اوسه او اجماع او قاس والاجماع
 لا ينفك الا بعد وفاه النبي عليه السلام ولا يجوز ان يحد كتاب اوسه بنسخه
 فان كل هذا حوزم ان طهر الامه بعد انفاها على نص وردها حتى عليها
 فليس به اتفاقها والجواب انه لو كان هناك نص لما حفي عليها باجماعها
 لانه لا يجوز ان يذهب الامه باجماعها عن الجوس سما واحصاها الخوفه في واحد

باب في نسخ القياس ووقوع الإجماع به

اعلم ان راضي القضاة منع من نسخ القياس لانه سبب تعال الاصول فلا يجوز روعه
 مع ثبوتها ولا لانه اما سبب تعدد انقطاع الوحي وقال في الدرر ان كان القياس
 معلوم العلم حارسه لخوان بصر الله تعالى على ان عليه تحريم الزنا في البر هو الكل
 فكون ذلك كالص على تحريم الارز فكما تخون ان تحريم الارز بر نسخة كذا لا يجوز
 ان يسخ الارز ويصح من قياسية على البر واعلم ان القياس لو نسخ لم يسخ بدل سرعي
 من كتاب او سنة او اجماع او قياس والقاس المسحوح اما ان يكون باس في حال حوه
 التي عليه السلام او ثبت بعد وفاته فان كان في حوه حارسه بالص والقاس
 اما النص في حاله ما حدثاه عن راضي القضاة ويكون عليه الجليل منها على الاصوصا
 عليها واما نسخة بالقاس فبان يكون المسئلة التي حدثنا في حالها وبيع الله تعالى
 بعض المأثولات وبنه على ان عليه الانا حه هو كونه ما اول ما ماره هو اقوى من
 اماره عليه السلام في قياس الارز على ذلك المأثول فاما القياس بعد وفاته
 عليه السلام فلا يجوز نسخه بنص من كتاب او سنة لعدم ذلك بعد وفاته عليه
 السلام ولا يجوز نسخه من جهة المعنى بصر او اجماع او قياس اما النص فخوان في
 بعض الناس في حرم سنا بعد ان بحث عن المصوص في طر بعد ذلك بصر خالف
 قياسه او بعد الاجماع على خلاف قياسه او بصر قياسه او في من قياسه الاول
 فلم يزل قياسه الاول ولا سمي ذلك سخا لا العمل على القياس الاول مسروط
 بان لا يعارضه نص او اجماع او قياس او في من قياسه فالف وهذا المايم على قول
 من يقول ان كل محله مقص لانه يقول ان كان مع هذا القياس في روع عنه
 فاما من يقول الحق في خلافه لا يقول في تعبد به ولا من روع التعبد به فاما
 ووجع السخ بالقاس ولو وقع نسخ ليلاسر عما من كتاب او سنة او اجماع او قياس
 اما نسخ القياس بالقاس بعد كتابه واما نسخ الاجماع به فلا يجوز لان الامة
 مجمعة على الاجماع او في من القياس واما نسخ النص به فلا يجوز لان الصحابة
 ثابت بزل اراها للنصوص ولهذا صوب عليه السلام معاذ اخر رجح الى الا
 جهاد اذ لم يجد كتابا ولا سنة وهذا الخبر عن قياسهم نسخ النص بالقاس على
 خصوصه وقياسه هو ذلك على نسخ حذر الواحد حذر الواحد فان في الس

فسبحا لحو قطع رجل المسار و يحد سطح يديه واخرى يخطيه وقال قاضي القضاة ان الرأية اذا
 كانت مغيرة حكم المريد عليه نعمت راسه عيا خيب لو فعل المريد عليه بعد الرأية على الحد
 الذي كان يفعل فلها لم خزه ولمرر استنباهه ذات سبغا وان فعل بعد الرأية فصيح ولم يلمر
 استنباهه وانما لم يلمر به من سبغ الله لم يكن سبغا وعنده ان رأية شرط مفصل في شروط
 العبادة لا يكون سبغا لحو رأية وصوفي شروط الصلوة قال ولو حذر الله تعالى
 من واحد من كتاب رأية ما لم يسبغ الفجر من كهما ولم يخالف الناس في ان رأية
 صلوة على الصلوات لا يكون سبغا وانما قال اهل العراق ان رأية صلوة على الصلوات
 الخمس سمع لقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان الصلوة خرج
 عن كونها وسطى فالمرحوم راضي العضاة ان يكون رأية صلوة على الصلوات الخمس
 سبغا لان خضره خرج عن كونها احمره والخلاف يقع في رأية راحة على راحة
 وفي رأية العرب على الحد ورأية عشرين في طرفة العرف فالاول مخالف فيه
 اصحاب السافعي والمالكي يخالف فيه الشيخ ابو الحسن وابو عبد الله قال
 ابو الحسن وانا اذكر ما اقول انما في ذلك ان سبغ الله تعالى فحجه من يقول ان رأية
 العرب على الحد ليس بسبغ ان السبغ هو ازالة حكمه ورأية العرب لم يزل حكم
 الحد بل هو واحد حاسر وانما لم يلمر به من سبغ الله وكذا في رأية عشرين في طرفة العرف
 والمخالف يوصل الى اسباب السبغ من وجوه منها ما هو ان قبل هذه الرأية كان الحد
 حال الحد وبعد ما صار بعض الحد وقد ازلت هذه الرأية ثور الحد كما ان الحد
 والجواب ان معنى قولنا ان الحد كما ان الحد انه لا يلمر به من سبغ الله ومعنى قولنا
 لنا ان بعض الحد انه لم يلمر به من سبغ الله فصار معنى قولنا ان هذه الرأية سبغ انه لم يلمر
 به من سبغ الله وانما رأية وقد احيوا عن ذلك الصان ان الكل والبعض من احكام العقل
 فلم يميزا في السبغ والمخالف ان يقول ان الكل والبعض من احكام العقل في الجملة فاما
 كون السبغ في الحكم السريع او بعضه فانما تعلم بالسريع ومنها ان الحد قبل هذه
 الرأية كان محررا وحده وليس كذلك بعدها والجواب ان معنى قولنا انه محرر
 وطه انه لا يلمر به من سبغ الله بعد عدا الى تحليل السبغ نفسه وقت الحكم ايضا
 ان كتاب رأية العرب على الحد او رأية عشرين على التماس سبغا لحو ان بعد وجوده
 لا يبدل وهذا ليس بجواب عما قالوه وانما هو دليل مسدود وهو مع ذلك غير صحيح
 لان المخالف ان يقول انه لحو ازالة التماس لا الى بدل اصلا وجوز ان الله الى بدل
 غير التماس وحو ازالة التماس على التماس فاما ازالة التماس على التماس لا الى بدل غير
 التماس فغير ممكن لان معنى الرأية على التماس اسباب التماس وسقاطها والحوال

الصلوات

فقد روي في

الصلوة وهذا لم يعبه وإنما اعتبر آخر الصلوة كما أن زيادته مبررة في العدة ليس يسبح لتجاوز إحكامها
 بها عند ثم قال **فإن** إذا الصلوة بعد زيادة عضو في الطهارة حثت فعلها كما كانت
 حثت من قبل وإنما يجب أن يعدم عليها فعلا فصارت زيادة التعريف على الجلاء والجلد
 بعد ما حثت كما قال يجب من قبل الكثرة حثت أن يصح الله فعلا والمسلسلان سواء إلا أنه
 حثت في آخرها أن يعدم الفعل وفي الناسه ساخر والحوادث **هذا** لا يخرج من أصله
 علقكم أن الركنين بعد الزيادة وجودهما كعدمهما ولا ينعفى أن لا يكون زيادته ركعة
 على ركعتين شيئا إلا أن الركنين حثت فعلهما بعد الزيادة على ما كانا عليه من قبل وقد بينا
 أن أحدهما التشبه لا يكون شيئا وإنما كان الزيادة ركعة على ركعتين ليس بشيء أن
 يقول أنه إما أن يكون شيئا للركعتين والتسبيح لا يدرى في الإفعال أو يكون شيئا لموضع الخوض
 وقد بينا أن التسبيح أو يكون شيئا آخر للركعتين وهذا مفسر بزيادة عضو في
 الطهارة **فإن** التسبيح أو الحسب أو أيا ذلك طريقة منه برؤا مع ما لم يسبهه
 قول أن الكلام في الزيادة على النص يوجب في بنية مواضع في معنى التسبيح وأسمه وحده
 أما الأول فإن يقال هل في الزيادة على النص معنى التسبيح أم لا والحوادث **إن** معنى
 التسبيح هو الإزالة وما من زيادة إلا وبرر حكمها من الأحكام لأنها إما أن يكون
 زيادة في الوجوب أو في الندب أو في الإباحة أو الخطر إما في الوجوب فهو وجوب
 ده التعريف على الجلاء والظهار بل يعي وجوب التعريف لأنه لم يدر وأخام من قبل فصار
 واجبا لذي هذا في الندب والإباحة والخطر وأما التسبيح فإن يقال هل الزيادة على
 النص شيء شيئا أم لا والحوادث **إن** الزيادة الزيادة حكمها سرعيا ودات مبراحة
 عنه سميت شيئا وإن أراد الحكم فعليا لم يسم شيئا وأما الحكم فإن يقال هل
 هو أساس الزيادة على النص خير الواحد أو القياس أم لا والحوادث **إن** هذا
 منافي الزيادة السرعة فإن أراد الحكم فعليا حاراسا بالخير والواحد أو القياس
 إلا أن يمنع من ذلك مانع لحوار يكون ما يسه الزيادة مما دعي به التلوي على قول
 بعضهم ولا ينعى بعد هو لا خير الواحد والقياس لا لاطر التسبيح بل معنى آخر وإن أراد
 حكما سرعيا فإن كان ذلك الحكم ناسا بالنص لم يخرار الله بالقياس لما سأل
 القياس الماخرا لا يرفع حكم النص وإن كان ناسا بالخير والواحد أو القياس
 وإن كان ناسا بقول أو خبر أو غير ذلك لم يخرر روجه خيرا واحد فإن القياس الإجماع على
 قول خير الواحد وحده القياس أنه كان مضافا زنا وأنه محصور وعده هذا الفصل
 برؤا كسبهه وأما التسبيح عليه أمسا لم يطهر فأنه إما زيادة أو نقصان

أو كونه الواحدة أو نقصان أو زيادة

الثالثه فذلك بائع لو حجب عن الرفعة اليهما فاذا احرازوا الواحدة والعاشرة في ربيع
وحجب الرفعة لثالثه فذلك معلوم بالعمل فذلك الجماعه فاما رايه عضو
في الطهارة فابها ربيع يعني وجوب غسل ذلك العضو ونفي وجوبه معلوم بالعمل فعمل
فيه حر الواحدة والعاشرة فاما في جواز الصلوة من دون غسل ذلك العضو فهو بائع لو
حجب غسله وذلك هذا في زيادة شرط في شروط الصلوة هذا اذا لم يعلم يعني وجوب
هذه الاشياء من دين الرسول عليه السلام ضرورة فاما اذا علم ان ذلك ضرورة من
دينه صار حكما سرعيا معلوما بدليل مقطوع به فليحذر رعيه حر الواحدة والعاشرة
فاما قوله تعالى في اموا الصيام الى الليل وانه بعد طاهره او اول الليل عاين للصوم
فكان معلوما بدليل سرعي والحال صوم اول الليل تسبحة ولا يجوز حر الواحدة والعاشرة
فاما اذا قال تعالى صلوا انتم مطهرين فان ذلك لا يمنع من اسباب بدليل الشرط
لان اسباب بدليله لا يخرج من كونه شرطا وانما يعلم يعني بدليله للعلم على حكم العمل فحوا
ان يميل في رعيه حر الواحدة والعاشرة

عشر

باب في التفصيل من شروط العادة واحرازها هل هو تسبحة لمعاداة ام لا
اعلم ان شرط العادة ما يقع عليه هذه العادة وهو على صنفين احدهما حر للعبادة
والاخر غير حر العادة هو واحد مما هو مفهوم من العادة كالركوع والسجود
وما ليس بغير واحد مما هو مفهوم من العادة كالصوم مع الصلوة ولا
خلاف ان التفصيل من العادة تسبحة لما اسقط مساهوا واحرازها في هل هو تسبحة لغيره وعند
الى الحسن ان تسبحة شرط من شروط العادة وحر من احرازها التسبحة للعبادة فليس
التوجه الى تسبحة المفسر ليس تسبحة للصلوة وتسبحة صوم فاسور التسبحة للصوم وعند
ذلك قال ان ما كان من شروط الصوم لم يصح مسوخا فلما جاز ذلك بنية غير مبنية
ولم يصح مسوخا حازمه في صوم رمضان وعند فاضلqv التفصيل ان تسبحة شرط مفصل
عن العادة ليس تسبحة الوضوء ليس تسبحة للصلوة وتسبحة حر من احرازها تسبحة لما كتبه
التوجه الى تسبحة المفسر هو تسبحة للصلوة واحرازها فاضلqv التفصيل ان تسبحة
الشرط المفصل لا يكون تسبحة للعبادة بان الشرط بائع للشرط ولا يكون تسبحة
رقعا للمتبوع ولهذا لم ينعى طهارة لعصر المياه تسبحة للصلوة وعندنا ان تسبحة
الشرط المفصل لو كان تسبحة للصلوة لم يخل اما ان يكون تسبحة لافعالها وصور
تها والتسبحة لا بدل في ذلك او يكون تسبحة لوجوبها واحرازها وتسبحة لعادة وذل
ذلك بائع بعد تسبحة الوضوء وانما زال يعني احرازها من دون الطهارة لا بها قبل

بروح علينا بعد الصلاة في غير ذلك المكان في تلك الاوقات والاحكام المتنا
 فيه اما ان يرجع الى طه واحدا او الى جماعة والراية الى الجماعة اما ان يكون
 نطق عموم وذلك اما من الجمهور من ادعاء رضا وان لم يعلم البارخ سهمان
 يعلم البارخ من الطسوح فلا بد من بيان على الامر من البارخ وقد تعلم نطق بعد
 التعميم بنفسه وقد تعلم ناسناد احدهما الى سفي مقدم لحوار مسند الى رمان
 مقدم على رمان الاجزاء او الى غيره مقدمه على غيره مسند اليها الاجزاء يكون
 راوي احدهما قد يقدم رويه التي عليه السلام على رويه راوي الحديث الآخر
 فاما اذا دامت رويه المصنف الى رويه الثاني لم يعلم بعدم خبره على حديث الآخر
 وذكر فاصي العصاه ان احدهما من ادان موافقا للحكم العمل على رويه
 وليس كذلك لانه لا يسمع ان يكون التسوية كاد ولا يخالفا العمل في نسخ
 الى ما يعصيه العمل واما اللفظ الذي على القدم فاما ان يكون صادرا عن النبي عليه
 السلام فهو له تسوية عن رايه القصور او يكون صادرا عن الصحابي لحوار يقول
 هذا الحديث مقدم على الاجزاء وهو كان في التسوية القياسية ولا تسوية
 في رايه بعد ذلك اذا كان الطسوح مقبولا بالاحاد فاما اذا كان مقبولا بالنوازل
 قبل ان ينعقد فاصي العصاه فان لم يعمل حرا لواحده في نسخ المتواتر كما ان سواه
 الساهرين لا يستلزمهما الرضا والحد ويستلزمهما الاحتياط وان كان معلونه
 الحد فلا بد الاطلاع بالحكم بالنسبة وسعوا بسبب من اسماه ولعاب لان
 يقول ليس كما لا يسمع سوية بل لا بد من دليل على سوية مع تونه
 غير مسمع فاما اذا قال الصحابي كان الذي لم يسمع او قال هذا السخ هذا بعد حتى ابو
 عبد الله عن ابي الحسن ايه قال اذا اطلق الصحابي السخ قبل القول عبد الله من مسعود
 في الاحاد بالاداب فان هذا امره لم يسمع قال لا يطلو ولا يظهر نسبه لما اطلقوا فاما
 اذا عسر الناس فانه لحوار ان يقول عن اجتهاد فلا يلزمنا نقولهم ان حرا لما من الناس
 بالنسبة الحسنات وان يقول انه لحوار ان يكون قد اطلق السخ لظهوره عند
 من جهة الاستدلال فذلك اطلعه فلا يلزمنا واذا عسر الناس فلو لا ظهور
 كونه ما عينا عينه فلو ما الرجوع الى قوله هـ

باب العموم من ادعاء رضا

اعلم ان العموم من ادعاء رضا فاما ان يعارض من كل وجه او من وجه دون وجه
 والعارض من كل وجه هو ان سفي احدهما دل ما سبه الاخر من الحكم او سفي احدهما

فيهما معلوم والاخر مطعون فان كانا معا ومن لم يخرج احدهما على الاخر بقوله لا
 شاك وحرار الترجيح بذلك ان كانا مطعوبين وان كان احدهما معلوما والا
 خر مطعونا رجع المعلوم منهما ما يكونه معلوما فاما الترجيح بما رجع الى
 اليك من شؤنه محظورا او سرعا فانه يجوز سواء كانا معا ومن او مطعون
 او احدهما معلوم والاخر مطعون لان الختم باحدهما طريقه الاجتهاد وليس
 في العمل باحدهما اطراح الاخر وليس كذلك اذا كانا معا رجع من كل وجه
 وكانا معا ومن قال لم يخرج احدهما على الاخر فالعند منهما المحذور وقد رجع
 بعضهم العلوي بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاخيرين على العلوي بقوله او ما ملك
 امامكم ان الله الاول في احصاء نصوص الخلاف لانها ذكر الاحسن ولفظ
 ان يقول ان الخلاف في الجمع بين الاحسن والمساوئ والله الاخرى احسن فهو مع
 لانها ذكر المساوئ وفتن ان كانت عن ذلك بان الله الاول فيهما من ذلك موضع
 الخلاف الا ان فيهما ذكر الجمع وذكر الاحسن وفي الاخرى ذكر المساوئ فقط
 فان علم بعدم احدهما على الاخر وكانا معا ومن او مطعون او كانا معا مطعونا
 وان اطاحر بسبب التقديم على قول من جعل العام المطاحر باسم الخاص المتقدم على
 في على قولهم لانه اذا كان جعل العام المطاحر باسم الخاص المتقدم فما هو خاص
 من وجهه او الى بان جعل باسمه اما ان كان المطعون هو المطاحر فلا بد من الرجوع
 فيهما الى ترجيح لان المطعون لا يسبب المعلوم فاما من يقول ان العام المطاحر
 يني على الخاص بانه قدم وزن الخاص المطاحر لخص العام المتقدم فيجوز على مدحهم
 الا بقوله وان كانا معا معلوم او مطعون من واحدهما معلوم والاخر مطعون
 في استعمال الترجيح بينهما لانه ليس لخص كون المطاحر احسن من المتقدم
 فيخرج من التقديم ما يندرج تحت المناخيره

الكلام في الاجماع

باب في دلالة على ان الاجماع حجة

اعلم ان اجماع اهل البيت عرجه وصوابه في النظام انه ليس بحجة
 وقال الاماميه انه حجة لان قول الامام داود فيهم وهو الحق ودلنا
 قول الله تعالى وكذا جعلناهم امة وسطا لئلا يكونوا اسفا على الناس والوسط
 من كل شيء حمارة والختم لا يجوز ان يسجد خمرة قوم ليسوا بواو وهو عالم

لا يجوز ان يكون بعد انهم يفعلون ذلك عن كل من كوفي كل حال اولادك لما كانوا حراجه
 في الامم السالفه امر واهم من المعروف وهو اعز كسر من المظاهر وفي بعض من الا
 حوال دون بعض من حمل الله على عموم الاحوال وعموم الافعال صح بها الاستند
 لال دليل قول الله تعالى ومن هنا قال الرسول الله صلى الله عليه وسلم في احوال
 عبد من مساقه الرسول عليه السلام واسباع سبل المومنين فلو كان اسباع غير سبلهم
 مباحا لما جمع بينهما الا ترى انه لا يحسن من الخلق ان يقول ان زنت وسرته الماعاش
 وادافح اسباع غير سبلهم وحب اسباع سبلهم لانه لا واسطه بينهما فان كانا
 جميع تعالى بينهما في الوعد لان اسباع غير سبلهم في سبيل مساقه الرسول عليه السلام
 وغير في اد اجل دونها فكل له هذا انقصي ان حب اسباع سبل المومنين على
 من سوا الرسول عليه السلام والمساواة لا بد فيها من الرد عليه والتدبير به لان كل معصيه
 لا توصف بانها مساواة والمطلب بالنسبة اليه من الرد عليه والتدبير به لان كل معصيه
 لا تحرم في صحه الاجماع لا تصح ان يومر باياعه في تلك الحال فان قال ان الله تعالى
 سبط في الوعد باسباع غير سبل المومنين من الهدى والام تقضي الاسعرا وصاد
 معي الا انه من بين جميع الهدى حقه الوعد وقد دخل في ذلك ما اجمعوا عليه لانه
 من جمله الهدى ولا بد من عدم سبل ذلك بل غير قولهم ثم يشعرون به قالوا قال قائل
 لعنه اذ اسر الى صدورهم فاسعه اقصى بين صدقه له لعنه قوله فكل له فراجب
 عن ذلك بان سبل الهدى سبط مساواة الرسول عليه السلام فقط دون اسباع غير سبل
 المومنين واحب ايضا ما من سبل الهدى هو التوحيد والعدل ومعرفته صدق الذي دون
 الهدى الذي هو احكام العروج الا ترى ان من عرف ذلك لم يرد على النبي عليه السلام
 بوصفه بانه مساواه وان لم يعرف احكام العروج فاداه لم ينعرفه احكام
 العروج سبطا في المساواة فذلك في اسباع غير سبل المومنين لان الوعد بهما واط
 علان فيما ذكره السائل ازاله لعمير المومنين عن غيرهم مع علمنا ان الله حرج
 مخرج الاعظام لهم والمسير عن غيرهم لان عمير المومنين اذ اعلمنا ان قولهم هدى
 لربنا ان يقول سبل قولهم وهذه حاله المومنين عبد السائل وانصافا ان اسباع سبل
 المومنين هو الرجوع الى قولهم لا يهروا لوه لا لا ما سار بهم فيه الا ترى ان لا يكون
 مسعير اليهود في بيوتهم هو النبي عليه السلام لما لم يعلم بذلك لا قولهم فان سبل
 ان قوله غير سبل المومنين يحمل ان يكون غير معنى الاسسبل المومنين قد دخل في
 الوعد من اسباع غير سبلهم ومن يوقف فلم ينع سبلهم ويحمل ان يكون غير
 صفة فلو لم معنى الا انه وبيع سبلا غير سبلهم فلا يدخل في الوعد من يوقف

وفي ذلك انهم لا يجمعون على الردية وهذا لا يصح لانه تعالى امر باساع المومنين اوجدهم ومن
كما امر باساعهم اذ اجمعوا فقال لا بد لك على ان يجمعون في كل عصر ذلك لا بد لك على
انهم يرون في كل عصر وان كان قوله وسع غير سبيل المومنين في كل عصر لانه لا يكون وجهه فان لم
عليه السلام لانه سيد المومنين في كل اجماع ليس فيه قول الرسول فانه لا يكون وجهه فان لم
يعلم بوقوعهم ان فيه قول الرسول في كل اجماع هذا انما ثبت اذ ثبت ان اجماعهم وجهه
فلا ريب ان الله عليه السلام لا يدخل في الاله وان كان سيد المومنين لانه لو دخل في جميع
لكان قوله وطره هو الوجه فيسحق من حالف الوعد لا ورا المومنين وان لا يكون
في ذلك المومنين فانه فاعلمنا انه اراد غيره من المومنين لشبهنا انهم وجهه كما ان الرسول
عليه السلام وطره وجهه فان كان الله يدخل في الاله المومنين الذين حصر وارسل الاله
فلا يكون اجماع من بعدهم وجهه لانه ليس فيهم قول المومنين الذين ماتوا قبل وفاته
الذي عليه السلام في ذلك الوقت لا بد من ان يعرفه الرسول عليه السلام ويقر عليه ويكون اقراه
هو الوجه دون قولهم وان كان اسم المومنين شاول المسحوقين للنواب فضلا
كان قولهم هو الوجه دون قول القساق وان حالهم عنهم في كل ذلك يقول
الا انا اذ اعبرنا قول جميع الاله دخل في جميع المسحوقين للنواب وان جوزنا
فسوهم من الاله قال السبع ابو علي انه تعالى ما امرنا باساع سبيل المومنين ولا
طربونا الى معرفه نوبهم مسحوقين للنواب علمنا انه اراد نوبهم مومنين في الظاهر
دون الباطن وان كان الله لا يصح لكم العلوي بالاله على قول سبوحهم ولا على
قول غيرهم اما على قول سبوحهم فلا ان المومنين عندهم هم المسحوقين للنواب فيما
نومسكم اذ اجمعوا على قول ان يكون ذلك طاهر اخر جون عن نوبهم مومنين وذلك
خرج قولهم من ان يدرك على كون ذلك صوابا ولا بد من ذلك عن قولهم يعرفه كون ذلك
صوابا وليس لكم ان يقولوا انهم اذ اجمعوا على حكم من المومنين والخطا فيها مع
وكل وجه فيها مصدق في العلم الموعول في ذلك هو على اجماع ولم يمسح
لغير وجهه الاجماع وان لم يعلم ان الاله يقضي وحيه باساع المومنين لاجل قولهم لا
لذلك اخر على ما تقدم سانه وذلك يقضي كونهم مخيئين عن موصوفين ولا بد من
ان يحمل اسم المومنين على المسحوقين للنواب في الظاهر دون الباطن ليصح اسماهم
لا على قولهم في كل اسم بان يعدلوا عن طاهر اسم المومنين ومسحوقين للنواب
لفظ الاسماع باولي من ان يمسحوا بظاهر لفظ المومنين ويحملوا الاله على وجه
اسماع المومنين الموصوفين وجردوا اولهم لوجود كما قال سبع سبيل الصالحين

امسى على ضلال وبدا الله على الجماعة والسطر مع الواحد وهو عن الاس والحد وماراه
 المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومن ارى الجماعة قد شرب وقد طع ريقه الا
 سلام عن عهده فخرى ذلك فخرى الاحبار عن عاصم بن سفيان لا بها وان كان احاد
 معنماها فتوا ولفا بل ان يقول ان هذه الاحبار لا يربط على حسنة او سيئة ولو روى الخبر
 حسنة نعت او سيئة لم يجب ان يكون معلوما فلهذا وهذا وليس ذلك من الاحبار عن سفيان
 حاتم بن سفيان لا يمكن لاحاد مخالف في سفيان وليس كذلك بحسنة هذه الاحبار
 ومن قال ان البايعين باجمعهم اعتقدوا ان الاجتماع جهة ولم يظهروا ما بينهم ما
 يدل على ذلك الا هذا الخبر فقل انهم اعتقدوا ذلك لاجله والعادة في امتنا انهم لا
 يجمعون على موحدة الا وقد قامت الحجة به ولفا بل ان يقول ان الا يعلم ان جمع
 البايعين اعتقدوا ذلك سيما وقد هم من قال ان قول الرجل لامرأته ان حرام ليس بشي مع
 ان الصحابة اختلفت في ذلك خلافة وابوت انهم اعتقدوا ذلك لم يأمروا ان يعتدوا لاجل
 الايات لهذا الخبر ولو اعتقدوا ذلك لكان هذا الخبر يوجب ذلك انه قد قامت الحجة بنسب
 هذا الخبر لو ادعىوا ذلك من حيث ان بايعهم على موحدة موقوف على الاجتهاد في
 حال الراوى وذلك منع من بايعهم على موحدة لا بد اجاز ان يفعوا على الحكم
 بالاجتهاد والعاسر جازم له مما خففه وارادوا خيوا ذلك لانهم اسفروا والاخذ
 وكل ما قامت الحجة به انفعوا على موحدة وما لم يثبت الحجة لم يفعوا على موحدة فكل
 لهم ولم رعيهم ان عادتهم في ذلك مسير في كل ما لم يثبت الحجة به النسب الصحابة تركوا
 رايهم لم يثبت حملين ماله وصاروا الى طلبة عند الحسن في المحوس وجمعوا على ان
 امرأه لا يزوج على غيرها ولا على خالتها خبر واحد فان قالوا ذلك فقد قامت الحجة
 فيهم ولو ادعى ذلك لم يثبت الحجة به فكل لهم انما لم يثبت الحجة وقد قامت به لم
 يثبت الاجتهاد في قول الاحبار المظنونه فان لم يثبت الحجة لم يجمعوا على خبر من
 الاحبار اني لم يثبت الحجة به فكل لهم انما لم يثبت الحجة وقد قامت به لم
 فكلهم ما فكلهم وانما حوراه وحوزنا خلافة فان لم يثبت الحجة لا تخور في البايعين مع
 نبيهم واعطاهم للدين لا يعتدوا بغيره في السيرة حسب السهو او قيل
 ليس كما لا تخور ان يفسوا خبر واحد في حوز السيرة حسب السهو او قيل
 له انه لا تخور ان يعتدوا ذلك بسببه وخوران يطووا صدق الراوى في طووا انون الا
 جماع جهة وبعدها وحب ما اجمعوا عليه ما اعتدوا وحب العمل بالواحد
 اذ اظنوا صدق الراوى فاما قول الخبر الواحد اذ اظنوا صدق الراوى فاما قول خبر
 الواحد في سيرة السيرة حسب السهو فاما تخور ان يفسوا في ذلك حراما وما عن
 الرسول عليه السلام الا ان يحلم ان اجماعهم جهة او يحلم انهم قد اسجدوا وغير

وان علم ان الصواب والناصح بانوا العبد وان الامه لا يجمع على الخطا لم يسلم ان
الحكم ذلك **فصل** في اجاب فاصي القصاه فقال ان المعنى في ذلك هو ان اجماع
من صوب المحمديون وعبرهم عما ان المعنى في ذلك باجماع العالسين في دفع القاس
دون غيرهم وليس في الموضوع للاجماع من جور محالهم لانه لو كان ليعمل ولا شهر
والما قبل ان المعنى في ذلك يقول المصوب للاجماع لان القول بان اجماعهم صواب
مع جور محالهم لو كان حقا لان هذا القول الخوارج عن اقرار الامه لانه ليس فيهم
من جرح من هذا القول وفي ذلك انما فهم على الخطا في مسلسل وسعي القول في ذلك
ذلك وهو ان الجماعة البشريه مع اختلافهم وانما هم لا يجوز ان
يسمعوا على قول الا لراعي ولا يجوز ان يكون العقل هو الذي دعاهم لان ثبوتهم
سطل العقل ولو دعاهم السبه ليقولوا وبقوا وحوضهم فيها فاما لم يسألوا ذلك
علما انهم انما دعاهم ذلك فاطعه وحرى ذلك حري احارهم عما ساهروه في انه لا
جور عليهم الخطا في ذلك **والجواب** ان العمل بجور في الجماعة البشريه ان
يسمعوا على ذلك الخطا وبقوا في الجور وانما يقع سائر الامم على الخطا ولا على طريقتهم
نعم العلم خبرهم وعلى انه خور ان يقول بذلك القول بعضهم او يعلمهم بالحق لا تصرف
انهم انهم والله ولا يستفادهم النظر ومحبهم العقل لان كبر امر الناس يقولون
نفسا العقل وادانوا في الدليل واستبقوا وطعوا النظر وقلوا وخور ايضا
ان يسمعوا على ذلك السبه ولم يبقوا طريقتهم انما حجه حايضون عن نقل الحجج
الى يسمعوا لاجلها والفرق بين جبر الجماعة عما ساهروه ولم يدع طريقتهم فيه ليس
وبين ما قاله عن راي ان الراي بعرضه السبه والا هو اقتصورا السبه مع العبد
في النظر تصور الحق ولا نوم ان ينفقوا ذلك وليس كذلك ما خبرون عنه عن مسا
هذه لان كل واحد منهم يعلم ما ساهروه ولا يجوز مع ثبوتهم ان الخبر بل واحد منهم
لما علم انه كاذب منه واعلم غيره انه كاذب واما الخالف فقد احال وقوع الاجماع
من وجهين احدهما انه يستحيل ان يجوز الخطا على كل واحد منهم الخطا لا يجوز الخطا
على اجماعهم لا يجوز ان يكون كل واحد منهم اسود لم لا يكون لهم سودا وا
لجواب ان الاستحالة ان يجوز الخطا على كل واحد منهم في القول الذي يسمعوا
عليه ثم يقول ان يجوز الخطا على اجماعهم في ذلك القول والخلاف هو ذلك وانما هو
بانه يجوز على كل واحد منهم الخطا لو اقره واد اجماع مع كونه الامه لم يدع خطا
وليس يمنع ان تغار الجماعة الواحدة لا ترى انه يجوز على كل واحد منهم ان ياكل

حرمة الا وهو معتقد لوجوبه وحرمة لم نعلم وجوب ذلك ولا حرمة واما استنبه
 الحال في ذلك لان العلم به من حقه ظاهر ولم يأت فيه احد من الامة واما الثاني فانه
 هو مقتضى في الخاصة والعامه وهو معلوم بالانساب فذكر فاصي القضاة من منها
 لحرم من السب وان سب الخالف الخالف بالماله واوقات الصلوات ولما لم يزل يقول اما
 اوقات الصلوات على التفصيل فهو من مسائل الاجتهاد لانه يدخل في ذلك احوال الوفا
 وهو محذور واما معرفة اوقات الصلوات على الجملة وحرمة سب السب والعامه
 اما معتقد ذلك بالرجوع الى العلم لا بالاسدلال لان المكلف اما يعلم ذلك بالاسد
 لا بطواهر محدوده عن ما يعارضها وذلك اما تعلم بالانفس عنها والعامه لم
 تنظر في ذلك ولا فسدت عما يعارضها واما مسائل الاجتهاد وهذا احد الناس
 واعتبار العامه فيها فعال قوم ان العامه وان كان يجب عليهم اساع العلماء
 جماع العلماء لا يكون حجة على من بعدهم الا اذا اجمع عوام عصرهم فادام سعيهم لم
 يجب على من بعدهم ان سعيهم وفي حال قوم اجماع العلماء حجة على من بعدهم سعيهم
 عوام عصرهم اولم سعيهم حجة الاولين اجماع الامة اما لكون حجة لانها معصو
 مة من الخطا ولا تسع ان يكون الامة باجماعها الخاصة والعامه معصومة فادان كان
 ظواهر اجماع ساو الكل وجه دخول العامه فيهم وجه القول بان اللطف
 ما لم يجمعهم دون بعضهم وجه الاحتراز ان العامه لما لم يجمعها العلماء
 بالمصروف منها لم تكن بقولها اعتبارا ولما لم يزل يقول ولم اذ ان كان ذلك لم اعتبر
 قولها وما ان يكون اجماع العلماء حجة من دونها ومن ان حجة في امسلة ان
 الامة اما بان قولها حجة لانها قلته عن اسدلال في معصومه في اسدلالها والعامه
 ليس من اهل الاسدلال ولم يجب ان بعضهم معصومه وقولهم انه لا فسح في اللطف ان يكون
 ثانيا لجمعهم في لجم اذ ان اللطف اما بعضهم من الخطا في الاسدلال ولم ينع
 من العامه اسدلال لم يجب ان يكون معصومه وهذا يخص طواهر الانبياء

تن

باب في اجماع اهل الاعصار

ذهب اهل الناس الى ان اجماع اهل عصر حجة وقال اهل الظاهر اجماع الصحابة
 وحده هو الحجة دون اهل عصر حجة وقال اهل الظاهر ودليل الاول ان ادله لا
 يجمع اجماع لا يخص اهل عصر دون عصر والاصحاب دون غيرهم كقوله تعالى فيم حذر
 اما سب حجة بالسمع واذله السمع ساو الصحابة دون غيرهم كقوله تعالى فيم حذر
 امة وكذلك جعلناكم وهذا احطاد مواجعه ساو الصحابة وليس يسمع بعضهم وط
 هم لغيرهم من غيرهم وكذلك قوله تعالى وسمع عن رسول الله وسمع من ساو الصحابة واسم

سأله أو أوجرهم به جماعة من سائرهم ومنهم من نرى المحسنين لا يملكون غيرهم

باب ما تقول إذا جماع فيه حجة وهو لا يكون فيه حجة

اعلم أن ما جماع عليه الأمة ضرر ما إذا ما لا يصح معرفته صحة الإجماع إلا بعد العلم به والناظر في ذلك يعرف صحة الإجماع قبل العلم بالأول لا يكون فيه الإجماع حجة بالإجماع على أن الله تعالى حليم وإن نجا رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم أن يعلم أن الله تعالى ورسوله قد ساءوا على الأمة لا يجمع على الخطأ لم يعلم أن قولها حجة وقد علم حليم الله تعالى وصدق رسوله بقولها وأما ما تعلم صحة الإجماع قبل العلم به فهو ضرر ما دسي وديناوي أما الباقي فهو أن يجمع الأمة على أنه لا يجوز الحرب في موضع محصور دون فاصي العصاة أنه يجوز لمن بعدهم أن يخالفوه لأن خالفهم لا يكون على من حال الرسول عليه السلام فإذا كان النبي لو زار أيا في الحرب الحار لغره مراجعته فذلك الأمة ودون في كتاب النباهة أنه لا يجوز مخالفتهم لأن إجماعهم منع من مخالفتهم ولم يفتوا من أن يكون ما أجمعوا عليه أمرا دينا أو دينا أو دينا وليس كذلك الرسول عليه السلام لأن ما دل على في الخطأ هو المحذور ذلك لا يحلونه بأمر الله وأما أمور الدين وأجماعهم فيها حجة سواء بسواء فعمله كفي بأن الله تعالى أو سرعه وسواء أجمع في ذلك عن إجماعهم في ما رآب أو أسد لال يا أوله وسواء أعدم إجماعهم اختلاف أولم يقدم وسيسكلم في الموضوعين

باب في الإجماع إذا انعكس عن إجماعه

حتى فاصي العصاة عن إجماع صاحب المحصرة قال أهل العصار إذا أجمعوا على حكم عن إجماعه صار لمن بعدهم أن يخالفوه وعبدنا به حجة قوم مخالفتها ودلينا قوله تعالى وسبح غير سبل المؤمنين وطلاعتهم ليس مسلمهم فإن لم يملأهم بن مسلمهم لم يود الله إجماعهم ولو أدى الله إجماعهم كان مسلمهم وإن كان ذلك الإجماع إجماعهم فنفس هذا شرط لا دليل عليه فلا يجوز أساءه ولو جاز ذلك لكان إجماعهم في الإجماع عن دلاله أن حلفهم ليس مسلمهم لأنه لم يود الله أسد لالهم ولو أدى الله أسد لالهم كان مسلمهم وإن كان ذلك الأسد لال أسد لالهم فإن لم يملأهم لو أجمعوا على حكم ولم يسعدوا واحد منهم أن غيره نوافقه فإن كل واحد منهم يجوز مخالفتهم فصار يجوز مخالفتهم مسلمهم فلهذا هذا المزمع قبله إذا كان الإجماع عن دلاله والحوادث في الموضوعين كل واحد منهم يجوز مخالفتهم شرط كونه غير مجمع عليه إلا ترى أنه لو علم

ومن هنا ان الاحتماع لا يسفر في انفراد العصر لانهم يكونون في حال خص ويطر
 فبح ان يوقف ذلك على انفراد العصر والحوادث انهم ان عنوانهم ان
 الاحتماع لا يسفر انه لا يكون حجة فهو بعض المسئلة وان عنوانه انه لا يعقد فلسف
 ذلك من مسئلة لا يملك على من سلم انه يعقد في انفراد العصر ولا يكون حجة
 وعلى ان الفصل بين طرابطا فلا يعطى لا يحتاج الى انفراد العصر لا ما فصل بينهما
 يقول الجهد اني اعقد هذا واتوقف في هذا ١٥

باب فيما اخرج من الاحتماع وكيفية

اعلم ان اهل العصر اذا اختلفوا في المسئلة على قولين فبما من ضمن ذلك انما فهم على خطية
 من سواهم طرابطا لم يرد لهم احزاب قول بال وحتي عن عصر اهل الطاهر انه حوز
 لم يرد لهم احزاب قول اخر واللام في ذلك فرع على ما ان احزاب قول بال في ذلك
 هي بغير ما انه يقول ان القولين لمسا من لا يكون بينهما قول بال الا بان يوافق كل
 واحد منهما بعضا لواقع او يوافق احدهما مال ذلك ان يقول بعض الامة الله
 شرط في الطهارة ان كلها ويقول الناقون ليس شرط فيها فمن ان يقال انه شرط في
 بعض دون بعض او يقول بعضهم ان الله شرط في كل طهارة ويقول الناقون انها
 شرط في بعض الطهارة فيمكن ان يقال انها ليست شرط في سبي من الطهارة
 وماله ايضا قول بعضهم في الجذر ان المال مع الاج وقول الاخرين انه تعالى مع الاج
 فقال انه لا يترق مع الاج سافدون قد وافق من قال انه تعالى مع الاج بعض النوا
 ققه لا يها من غير من بعض المال واحج الخالف بان المسوخ منه
 هو محال في الاحتماع ولا احتماع مع هذا الخلاف ولا ان سيرين قال في امره وا
 بوس ان الامم بل جمع المال وقال في روح وابون ان طهارة ما بقي مع ان العباد
 لم يصلوا اليها ولم يترك عليه احد وذلك قال سفير النوري الا ان باسبا يعطى
 والجماع باسبا لا يعطى ومن بعدهم منهم من وطئ يهما ومنهم من لم يعط يهما واح
 قاضي القضاة المنع من ذلك بان الامة اجتمع على المنع من احزاب قول بال الا
 براهم معوا في مسئلة الجذر من قول احج يقال المال كله للاج قال ولما ان يدعى الا
 جماع مطلقا ولما ان يدعى في مسئلة الجذر خاصة لم يترك عليه غيره بان يقول امام معوا
 من ذلك لانه لا اماره لهذا القول لانه ان لم يكن الامارة عليه اقوى من الامارة الدالة
 منه لانه لا اماره لهذا القول لانه ان لم يكن الامارة عليه اقوى من الامارة الدالة
 على ان المال كله للمسلمين اصعب منها ولما قل ان يقول لا اسلم الاج

الصوم شرط في صحة الاعتقاد اما الاول فعد ذلك رافعي الفصاة في السرح وفي الاربع
 ايه اذ اعلم ان طريقة الحكم في المسلسل واحدة قد لا تجزى ان يصو اعلی ان
 الا فضل بينهما من فصل بينهما فانه يكون مخالفا لما اعتقدوه من انه لا فرق بينهما فاما
 اذ جاز ان يكون طريقهما متغايرة واما سبوا بينهما الطريق من انه يجوز لمن بعدهم
 ان يعرف بينهما لانه ما حال فهم مما اجمعوا عليه من حكم اوعله ولا يله لولم يخر
 ذلك وقيل ان ذلك يكون ايضا فانه على الا فضل بينهما لو جاز اذ اولا سطر
 الامة في مسألة بالامامة وفي اخرى بالحكم وقال الناقون بحرم ما بالاحوة وابطاحه
 ما حظروه اذ ثبت انهم اجمعوا على ان بينهما فاقلا يجوز لغيرهم ان يحرهما معا
 او يحكما معا ولو لم يخر ذلك لو جاز على من وافق السامعي في مسألة ان يواقع في
 جميع مذهبه واسقط عنه الاجتهاد والامة مجمعة على خلاف ذلك واما ما حكي
 عن ابن سيرين والنوري وان كانت طريقة المسلسل واحدة فمما قاله عبر جاز
 وان كانت متغايرة كان جازا على ان ابن سيرين عاصر بعض الصحابة ولا تمسح ان يكون
 حاضر احسن اجمعوا في مسألة زوج وابوس وامراه وابوس ودر فاصي الفصاة في العمد انه
 لا يجوز الفصل بين المسلسل ولم يفصل هذا الفصل ودر في سرح هذا الباب امسلة
 اجمع بها من ان يعد سطر الامة الامامة لرجل وسبب الناقون ولو لم ين
 ذلك الرجل مستحقا للامامة لكانوا قد اخطوا وفي مسلسل هذا في العمد وذلك
 في رد الامارة ولما قال ان يقول بانه اخطا في مسألة واحدة وهو يرد ان يخل
 امامه ومن قال ان ينفصل الامة على مذهب المرجحة في عمر ان مادون
 السر من كثرة وصحرو وهو الناقون على مذهب الخوارج في اطلع من عمر ان جميع
 المعاصي وهذا ايضا على الخطا في مسلسل ولما قال ان يقول بانه اخطا في مسألة
 واحدة لا يفرقوا على ان عقاب الصغرة لا تسقط لانه لم يرد ان عمر ان
 يفصل وخو عتاب فاعلمها والخارج يقول لا تسقط عقابها فقد انفق الكل
 على انه لا تسقط عقاب الصغرة ومن قال ان يقول سطر من الامة ان العبد
 يرتب والعاقل لا يرتب ويقول الناقون بل العاقل يرتب والعبد لا يرتب مع ان الصو
 اب انهما لا يرتبان فخطبوا في مسلسل التي عليه السلام يعني عهدهما الخطا سوا
 كان في مسلسل او في مسألة واحدة ولما قال ان يقول انه لا تمسح ان يخل
 الامة في ارتب العبد والعاقل على ما ذكرناه لان الخطا اما ان يكون هو ارتب العبد
 او ارتب العاقل او ارتبهما معا ولم يقول الامة على واحد من ذلك لا يفرقوا
 يارت كل واحد منهما على الافراد ولا يارتها وخطا نصف الامة في
 مسلة وخطا الاخرى في غيرها لا يفرق افاق جمعهم على الخطا واما

الحكم لاجلها دون الثاني والحوادث انهم جمعوا اسمها عن علمه والاصاف
 اوحى الله تعالى بالحق الدليلين فليس الحكم به فراوحى اليه بالدليل الثاني بعد من الحكم
 الاول لان الثاني لم يكن حين من الحكم وان اوحى اليه بالدليلين فلا بد من ان يفهم الامر
 بهما ومتى فهم ذلك لم يخران بدعوه احدىهما الى ان ينس الحكم لاجلها دون الثاني
 وانما قلنا انه لا بد من ان يفهم المراد بهما الا انه لو سئل عن ذلك فلم يعرف المراد فترد ذلك
 عنه ومنه فانه لا يجوز ان يذهب عنهم الدليل الثاني على الصحابة مع عدمهم
 في العلم والحوادث انه لو كان يذهب عنهم بان لا يظفوه لاستصحابهم عنه
 ونظفهم التابعون بان يظفوه لا يفهم بهما ابا ذر والاولون واسبغوا عن طلب الدليل
 الاول وسعوا زمانهم وافكارهم بطلب الثاني فان من اكلهم الاولون الدليل
 الثاني في كل حلقه على جهة الطوع ونزله حاكم والقول في العلم كالعقل في
 الدليل الا ان خود ذلك العلم باطل احسن من اجمعوا عليه خو ان يعلل محال الخرم اليهم
 بانه حسم لا يثبت في الخرم ما اجمعوا على الخطئه فمن لم يقل بخصص العلم لا يخرم ذلك
 فاما اذا ما اولب الامه الا انه ساوينا فان يصووا على فساد ما عداه لم يخر احد ان ياول
 سواء وان لم يصووا على ذلك فمعصمهم مع من ذلك واجازه بعضهم وهو الصحيح لان
 التابعين ومن بعدهم اخطوا ما اؤبلات لم يذرها الصحابة ولم يسلط عليهم ولا رد ذلك ليس
 بخلاف لاجلهم لا يفهم ما يصووا على فساد هذا الثاني ولا ياولهم في بطل الثاني
 الثاني ولا يسمع ان يريد الله تعالى على الثاني وليس وان اراد ان يفهم الخطاب شيئا اما
 هذا واما هذا اذا نصب الامه احدىها فخرج عما حكمه لا يفهم انما يسلطوا
 فهم على الثاني ليس بسوط الطلب

ما في اهل العصر ادراكا في اطلبه على وليس هل يجوز
 ان يصووا اهل العصر الثاني على احدىها ام لا حتى فاصى القصاص عن الصديق انه لا يجوز
 ذلك وعن الاخر حواره والدليل عليه ان حواره اما ان يرايه ام لا ومعلوم
 انه في الجماعه ان يصووا على موجب الدليل وان اراده حسن ذلك فكميل وان اراد
 به السلب فمعلوم انه ليس في الادله ما يقطع به على نفي اجتماعهم على ذلك على وجه
 لا يسلطه ويدل عليه ايضا ان الصحابه توجب في الامامه من اجمع على امامه الى
 بدوا اجمعوا في مع امحاب الاولاد واهمج التابعون على المبع من بعدهم والمخالف
 حتى بان اجماعهم يصير الاتفاق على حواره عليه العاين اكل واحد من القولين واحد اجماع
 بطل واحد منها فلو انهم على احدىها لم يصووا اجمعهم بل قد يكونا ليس لحقوا الا جماع
 عاين اما ان يصووا او يفسدوا ولا يجوز ان يفسدوا او يفسدوا احدىها لان الله
 لا يجمع على الخطا ولو كان مختصرا كان الثاني ناسحا للاول والسبح بعد ارتفاع

خبر حاله ذلك القول اذا كان من مسائل الاجتهاد على انه لا يفسح ان يكون قوطا حجة و
 ليها حجة فيكون في المسئلة حجتا واحدا بان الاجماع قد وقع من غير دليل
 خواصا عنهم على منع المراضاة من غير عهد والاسيضاخ واحة الحمام والاحراج
 والخراب كذا لم يقع الا عند دليل اما منع المراضاة والاسيضاخ وقد كان
 على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينزل على حواره ولا منع امتنا
 صباه لما حارب به العادة حري ذلك في الدلالة على الرضا مخي للعهد واما قسمه
 ارض العبد والامام ان يفسقها وله الا يفسقها اذ اراد ان يفسقها في ذلك ولهذا لم يفسق
 النبي عليه السلام مزار له ولا ابا رها وازن كل ما بهم والله اعلم

باب في الامة اذا اجتمع على موجب الخبر هل يكون الخبر

طريقها الى ما اجتمع عليه ام لا اعلم ان الامة اذا اجتمع على حكم وكان في
 الاخبار ما يدل عليه لم يخل اما ان يكون خبر واحد او موابر افا كان موابرا فاما
 ان يكون بصاطنا لا يحتاج فيه الى استدلال طويل او يحتاج فيه الى ذلك فان كان
 بصاطنا على ما يجمعوا اليه لانه لا يجوز مع ظهوره الا يتفقوا عليه مع طلبهم
 لما يدل على الاحتكام ولا يجوز مع ظهوره الا يدعوهم الى الحكم سواء ظهر منهم
 او لم يظهر وان كان يحتاج فيه الى استدلال في حوزة الخبر وهو الاحتكام وجوز ان
 يجمعوا الاحتكام من غير ما يثبت اليه بالاجماع او استدلال به بعضهم واستدل
 بالما هو الخبر اخر او فاس واما اذا كان الخبر مصولا بالاجماع فاما يجوز ان يجمعوا اليه
 ويجوز ان يجمعوا اليه لم يقلوا بالاجماع او بالاحاد والليل لذلك ان خبر الواحد طريق الحكم وليس
 روي بالما هو ظهوره منهم او بالاحاد والليل لذلك ان خبر الواحد طريق الحكم وليس
 منع في الجملة ان يجمعوا على الحكم لطريق من طريقه واد اثار ان يجمعوا الخبر موابر
 ولا يقلوا بالاجماع لم يخر الفطع على ان يجمعوا الاحتكام وحده ولا خبر
 موابر يجمعون الا ان يقولوا ان يجمعوا الاحتكام او يجمعوا على الحكم او يقولوا بعضهم خلا
 به فاد اسمعوا الخبر اطيعوا على الحكم فاعلم انهم اطيعوا عليه لاجله

باب في حوار وقوع الاجماع عن الاحاد

اعلم ان القائلين بان الاجماع لا ينفك الا عن طريق او انهم اطيعوا على انهم اطيعوا
 عن دلاله ولو لم يخر ذلك لما حار العفاده عن اماره وفي ذلك بعد الاجماع
 اصلا واحدا في كل حوزة وقوعه عن اماره منع بعض اهل الظاهر من ذلك
 حسب الاماره او ظهوره واحدا انهم اطيعوا العفاده عن اماره

انفراد لاه بعد اذ لم على اعتماد لا نام كونه فيما وذلك فيج ولو كان كذلك لم يكن
 جميع الامه مضمين في ذلك الحكم وذلك لا يجوز وبهذا الحسب من انفصال عن الشبهة
 بان المعنى بطلان الحكم بالامارة لا يجوز ان الحكم بها وان علم انها اماره اذ لم يخل
 سواها اذ لا يفسح في بعض الامه ان ياقص. واما ان الاجتماع عن اماره يودي الى
 احكام مسافه فيجوز ان يقال ان الحكم المجتهد به لا يفسد مخالفة وخوار مخالفة
 ولا يخل اصل ولا يقطع على بعلمه بالامارة والخبر المجمع عليه على العكس من
 ذلك في هذه الاحكام ولو اجمعوا عن اجتهاد لا يجمع هذه الاحكام على
 ساقها والمجواب اما من يقول ان الحق في اجتهاده لا يجوز مخالفة الحق
 في مسائل الاجتهاد وان اسقطوا الماء ونسبهم خور للعامة ان يعلم من بعثته
 خلاف الحق فيقول هذا من حكم الاجتهاد اذ لم يصد عنه الاجتماع واد اصلا
 عنه الاجتماع لم يخرجه من يقول بل مجتهد مصاب فانه يقول هذا حكم الاجتهاد
 اذ لم يعبر به الاجتماع وليس ذلك من حكم الاجتهاد اذ اقر به كما ان حكم
 هذا من حكم الاجتهاد اذ لم يعبر به بصوب النبي صلى الله عليه واله او قضا
 القاضي واصفا لمخالفة خور اعتماد الاجتماع عن خبر الواحد ولا خور مخالفة
 وان كان خور مخالفة الحكم الذي يرويه الواحد اذ ادى الاجتهاد في حاله الى
 خطئه او ترجح عنه عليه ولم يود ذلك عنه الى اجتماع احكام مسافه وذلك هو
 جواب العرف عن قولهم انه يفسد مخالفة واما قولهم ان الحكم المجتهد به لا
 يخل اصل من يقول بل مجتهد مصاب بعد اجتماع في ذلك فمنهم من يجوز ان يخل
 اصلا ويرد الله مرجع بعينه الى اصل المجتهد به ومنهم من لا خور ذلك لانه
 مجتهد به بل لا يله لا خور القاس عليه الا بعلمه وسلك اعلمه من رد الفرع الى
 الاصل الاول ولا معنى لجلد ذلك الفرع اصلا وليس ذلك المجمع عليه لانه صار
 معطو عنه بالاصل فكان رد الفرع اليه بعلمه كالد الى الاصل الاول لان
 كل واحد منهما معطو عنه ومن يقول ان الحق في اجتهاده لا يخبر القاس
 على الخطا فاما ما للشخص في خطا فوطم في جعله اصلا لا يسعى ان يكون على ما ذكر
 به الا ان فاما قولهم ان الحكم المجتهد به لا يقطع به ولا على بطله بالامارة
 فاجاب ان من يقول ان الحق في اجتهاده لا يقطع به لا يقطع به احد ما قطع
 ان يرد عن الاجتماع او بصوب النبي صلى الله عليه وسلم فاد اقر به احد ما قطع
 به وعلى بعلمه بالامارة وخرى للخرى ان يردى كقولهم ريد باب الامير

القول ونحن معكم ونلزمه بان اجماعا فاداعلمنا ذلك ضروره معهم على قول من نحن العلم بالمد
 اصب باضطراب ان كان له وان لم تعلم ذلك باضطرابا فاما ان يكون المسله من مسائل الاجتهاد
 او لا يكون من مسائل الاجتهاد فان لم يكن فاما ان يكون على الناس فيه حلف او لا يكون عليهم
 فيه حلف فان لم يكن بالقول بان عمارا الفصل من حربه حاربان يكون خطأ ولا يلزم الناس
 ابقاره لانه انما يلزمهم اذ اعلموا انه مسكروا اذ لم يلزمهم الطريق في توبه مسكرهم بطوا
 فلم يعلموا انه مسكر ولا يلزمهم ابقاره وليس يسمع اجماع الامة على برل ابقارها
 لا يلزم ابقاره الا ترى انهم اذ اسمعوا من يوالي الاحرار عن كون يدي الارار لم يلزمهم
 ان يسطروا اهل البحر عن بيعه او خير على وجه لا تامر كونه لانا وادام لم يلزمهم ذلك
 لم يلزمهم ابقاره وان كان على الناس فيه حلف وادام لم يلزم الناس ان يكونوا بالانه
 لو كان خطأ لا يسمعوا على برل ابقار المسكر وادان ذلك القول صوابا فالحال في خطا
 لان المسله مما الحزمه في واحد فان كل الخور مع كون ذلك القول صوابا
 ان يكون من سبب موقوفه غير قابل له فله لا الخور ذلك لان سببهم عن
 ابقاره اخرى اخرى ولم يسمع به ليس مسكروا لا الخور ان يسلوا ذلك الا وهو غير مسكر
 وانهم قالوه عن دلاله فاما اذا كان المسله من مسائل الاجتهاد فمن يقول الحق
 في واحد يجب ان يكون قوله في ذلك ما قلناه الا ان يسمع من مسائل الاجتهاد فاما
 انما يكون بان كل محله مصيب بعد احكامه وانه فقال ابو علي يكون اجماعا اذا
 انبسر القول بينهم وانهم عرضوا لغيره قال ابو هاشم لا يكون اجماعا ويكون حجه وقال ابو
 عبد الله لا يكون اجماعا ولا يكون حجه وحجه اي على ان اطمعنا من اهل الاجتهاد
 انهم اذ اسمعوا الحاده وطال بهم الزمان لا يمسكروا فيها واداعلموا خلاف ما
 انبسر فيهم اظهره وادام لم يدر هنا تفقه وادان فيه تفقه فلا بد من ان يظهر سببها
 ولاه ارباب من تفقيه بعد حصول الاجماع وانما من تفقيه فله بعد ذلك
 التفقه فلا بد من ان يظهر الخلاف فلا يصح ان يسمع من العصر وقد انبسر القول
 منهم من غير خلاف الا وقد انبسر الصافي يفي فلا بد من ان يظهر قوله عبد الله وخا
 صته فلا يلبس القول ان يظهر حجه من قال ان لا يكون اجماعا قال الان من سكت
 فليس يسمع ان سكت للساعله لغيره من الاجتهاد وساسه الناس والفكر في
 غيرهما من المسائل ولا يكون ذلك القول الا قول العصر ولا يودي ذلك الى دهاب
 الامة عن الحق لان ما انبسر فيهم فهو حوالا بل محله مصيب وحجه السمع الى

قوله عن اجماع

طريقه مفصلا الا ترى اننا علم ان اهل بلاد الروم لعنفه و البصراسه وان لم تعلم طريق
 ذلك مفصلا فاد اعلمنا انه لم يكن في الصحابه من جعل الاح اولي لجمع المال من الجذب
 علمنا انه من هذا القبيل والحوادث — انا لا تعلم ان اهل بلاد الروم طهروا بعد
 ون البصراسه بل هو ان يكون فيهم الميطا هري الاسلام او باليهوديه وانما تعلم ان
 الحال عليهم البصراسه لانه احبوا به الاجتماع لعروصه وصدقه ولانه لو كان الحال
 عليهم الاسلام لما حاربونا ولما اجمع ذلك — واما مسله الحد فيعلم انه لو كان
 فيهم من جعل الاح اولي ليعمل ذلك والجمع بهذه المسئله ان يقول لعلم من سلك في
 مسله الحد انما سكت لانه لم يشهد وليس له فيها قول وقد اوجب الضاع هذه
 المسئله فقبل خور ان يعلم ان السات راض بالقول قول له وان لم يعلم طريقه
 معيننا فاعلم قصد المبتكلم بعلامه وان لم يعلم طريقه وليس له خط ان يقول
 ان السات سكت لعبر الرضى كما ليس له ان يقول اني لا اعلم قصد المبتكلم لاني
 لا اعلم قصده بل علامه الا ترى ان الناس يجمعون للرأي فيعلم بعضهم ويسكت
 الباقيون وسفرون وتعلم ان ذلك رأي جمعهم فالوا ومسله الحد من
 هذا القبيل والحوادث — ليس خب اذ اعلمنا قصد بعض المبتكلمين في بعض
 الاحوال ان يعلم قصد السادس ولو علمنا قصد بعض الساتين لم يحب لذلك ان
 يعلم قصد من سكت في مسله الحد لانه خور ان سكت لما ذكرناه وادلت ان
 النقل طريق الى الاجماع وحسب على الابه اظهار قولها وحسب على السامع ان يسأل
 ذلك في غيرهم فالحق عليه في ملج النبي عليه السلام وادلت ان القول المستسر
 حجه خارجة عن العموم به ٥

باني ان ارض العصر هل هو طريق الى معرفة الاجماع
 عند السمع اني على انه طريق الى ذلك لانه لا يعرف العصر الا وقد شاع القول فيهم
 ولو كان فيهم محال لا ظهر خلافه وعند عمر انه لا اعسار بذلك لانه لا يخلوا
 اما ان يقول لا طريق الى معرفة الاجماع الا بارض العصر وهذا باطل لان المعايير
 صر للصحابه فمكينة ان يسألهم فيعرف اجماعهم وان قال هو طريق وعنه طريق
 لم ينج الصالان الذي ذكره من سماع القول فيهم موقوف على اصدار الرمان بهم
 ولو كان موقفا على ما ذكره لا ينفقه الخلاف المتيقن ٥
 باني قول بعض الصحابه اذ لم يسر ولم يعرف له محال

بالجهول فـ لـ ا ح ا ح عـه فاضى العضاه فعال انا تعرف الخير ولا تحده لتعرفه
 واما اخذ لغيره من غيره فلم يكن فيها فعلناه تعريف الجاهول بالجهول وهذا لا يصح
 لان الغرض بالحدان كان هو المبرر في حد ما لحد ما بالآخر وقد ميزنا احدهما
 بصاحبه ولو كان ذلك كما زان يقول ان الخير هو الخير وعلى انا ان شاعر ما الخير
 وعقلناه فمن سالتنا عن حده فقد سالتنا عن عبارته سي عما فعلناه فلا بد من ان يدره
 الا لم يكن حده ناه حوايد اخر وهو ان معنى قولهم ما دخله الصدق هو
 ان اهل اللغة لا يخطر ان يقال للمسلم به صدق وليس يعرف خطر ذلك على معرفه
 الصدق بل يرجع في ذلك الى اللغة وهذا لا يصح اتصال اهل اللغة اما تستوعب ان
 يقال للمسلم صدق اذا عرفوا الصغره ومنزوها مما لا يصح ان يقال فيه صدق
 والخبر هو ما يخص تلك الصغره فمحمدا ان يكون حده ما اثناعشر والاولى ان
 يقال خبر الخير هو كلام بعد نفسه اصابه امر من الامور الى امر من الامور
 مور واما فلما نفسه لان لا مولا بعد وجوب الفعل بنفسه واما بعد اسد
 كما الفعل لا محاله نفسه لم يعرف الوجوب سعال ذلك من حيث صدر عن حلم
 وكذلك النهي في دلاله على فح الفعل وليس كذلك قول العالم هذا الفعل
 واجبت لانه بعد نصحته بحلول الوجوب به فاما انفساه الصدق والكذب
 فعند اني عمير الخاطا ان الخير المماول للشي على ما هو به من سبط كونه صدقا
 ان بعد فاعله او بطن كونه كذلك ومن سبط كونه كذا ان بعد او بطن
 انه ليس كذلك واخره مجرى الاعقاد المماول للشي على ما هو به في حله
 عن كونه علما او جهلا اذا لم يقصى سكون النفس وحيه ان الانسان اذا طر
 ان ريد ليس في الارز وهو فيها فعال ريد في الدار لم يصفه احدا به صادق ومطل
 ان يكون الخير المماول للشي على ما هو به صدقا على كل حال وذلك اذا قال
 ليس في الدار وهو هالم بوصف بانه داب واما بوصف نذلك اذا كان
 بعد او بطن به فيها وليس فيها واخر خلاف اعقاده او طبه وعبد سو
 حيا ان الخير اما ان يكون صدقا او كذا بالان اليهودي اذا قال ان محمد ليس بشي لم
 مسح اطمن وضعه بانه داب ووصف حرة بانه ذئب وان لم بعد او لم بطن
 بونه وكذلك اذا قال الانسان ان محمد صادق لم مسح احد من وضعه بانه
 صادق وقص ان اعقاد الخير او طنه ليس بسبط في كونه صدقا او كذا والكلام
 في ذلك كلام في عبارته وشي ان يقال ان السائل اذا سأل عن خير ان ردا في
 الدار وهو بطنه وسها وليس فيهما هل هو داب وطلاه هل هو ذئب والحوادث

هو اصول السريعة والمباين بان ثبت الناس على رجل نبيه في المسير الجامع يوم الجمعة
ولا يسفل ذلك الا واحدا واسان والمالك المحض لانهم قد اجمع فيها انها عربية
بدعيه وان الذين يتعلقونها واما النص الذي يدعيه الاماميه ويدعي وجوب العمل
فيه على اهل كل عصر ولم يسفل بعد استنباط الحجة واجمع الامم على انه لو
كان صححا لوحي العمل على اهل كل عصر واما تعلم فساد لانه تعالى لو كان
يعلم به لحمل الله سبيلا ولو لم تخرج الامم على ذلك لم يعلم بطلانه الا بطريق
اخر لانه لا مسح ان يكون صححا ولو ثبت العمل به على من عاصر الامام ويكون
دعوى من ادعى وجوب العلم على اهل كل عصر باطلا واما ظهور الخبر فليس
فهو بحال بغير اده سياح بعله لان طلوع الشمس ظاهر وليس بحال بعله واما اذا
لم يسفل انبياء بطريقه فليس فهو بحال بغير الادا قوت الدواعي العقلية
واما اذا لم يقوا الى ذلك لم مسح ان يسفوس سياح بعله بطريقه دونه واما الجهر باسم
الله الرحمن الرحيم فلو جهر به عليه السلام كما كان جهر بالقائه ليعمل كعمل
القائه لان الداعي اليهما واحدا لانه لا مسح ان كان جهر بالقائه في جميع صلوات
الجهر وكان جهر بالسنة بانه دون بانه او كان ينادي القراء بها فحقا ثبت سمعه
من روى سمعه ممن روى عنه دون من بعدا ولم يفسد سمعه واما الخبر اذا فتن عنه
اهل العلم فلم يظفروا به بعدما اسفرت السر وانتهى دل على كذبه لان الاحبار قد
دونت ورواها الخبر هو رواه لما قد دون وادام بوجهه دل على كذبه كما لو قال
الراوي هو في الكتاب الفلاني فلم يظفروا به واما الاحبار الى العلم صدقها ولا ذرها
وهي احبار الاحاد التي لا يعرف بها ما تمنع من صحها وهي صريان منها ما تضمن عملا
ومنها ما تضمن علما اما الاول فقد لا تحب العمل بها اما عقلا ادا لم يتامل فيها
سروط العمل بها وقد ثبت العمل بها اما عقلا احبار المعاملات او سمعا بالاحبار
السريعة وبالسهاد ان عند من لم يوجب العمل بها عقلا واما المصنعة للعلم منها
ما توافق مصنف العمل بخور ان يكون عليه السلام قاله ومنها ما لا توافقها وان لم يكن
باولها من غير تحشف خورا ان يكون قاله والامم بخور ان يكون قاله على ذلك الحد
والما بخور ان يكون قاله مع زياده او نقصان او حكاية عن الغير ومسح من
جهة العادة ان يكون جميع الاحبار المروية بالاحاد ذرا لان الاحبار السريعة
لخور ان يثبت راويها مع اختلافهم وليرهم ولا بخور ان يكون كلها صدقا لانه
روى عنه عليه السلام انه سئل على فان كان هذا الخبر صدقا او كذا فقد
ثبت عليه ولا ان في حكايتها ما تضمن من الجبر والنسبة ما لا ملن باويله

س

صلى الله عليه وآله لو حب ان يظهر وادلك من جهة العادة ومن جهة الدين اما العادة فلا ان
 الجماعة العظيمة مني اهتمت بشيئ من النسيان فظهر ما ركب النسيان من ان يظهر الا
 شئ شاربه والنعم مما كان ذهب عليها وان جاز الان يظهر ذلك ذلك الواحد لم يخر في
 واحد واما الدين فلا ان عملهم فوجها عند هذه الاحار يوفهم انهم عملوا الاجلها
 ونظام ذلك مع جماعهم قال لهم فاني احكموا ان الذي يشكوه في مدركوا عند ذلك ساسمعه
 من رسول الله عليه السلام لم يخر الا نسوا انهم حكموا بذلك لا السهوية والصاحبة
 من جهة العادة ان سلكوا عند هذه الاحار مع قريبها ساسمعه او سلكوا مع احدها
 واصا وطلب الى من المعيرة في حكم الخبر ساسمعه هذا احرمه بذلك على ان يحد ان
 الحكم يعلو بذلك لا ان يحد عند ذلك ساسمعه واصا فانهم كانوا يتركون انهم
 عند سماع الخبر جازي عن عمر انه قال في الحسن كذا ان يعصى فيه برئنا فان سلك
 ومن ان انهم باجماعهم عملوا باحار الاحاد فكلهم انهم كانوا من عامل بها
 وساد عن الحكم وذلك على تضاهي ذلك فان سلكوا لعل بعضهم كال
 باطرا من وقع في العمل فكلهم لو كان كذلك لكان العمل بها سلكوا ولو حب انارة
 ولا خور ان يفعوا على كل الواحد فان سلكوا النسيان في رد ان يحد الواحد ولم العمل
 الا على النسيان فكلهم هذا الاندح فيما قصده من عملهم خبر لا يقطع فغيبه
 والكلام في اسباط النسيان ساني فان سلكوا في بعض الخواص جازي
 احد رد عمر خبر فاطمة بنت قيس قال لا بدع كتاب رشا ولا سبه سنا نقول امره لا
 ندري احد من ام لرب وليس لهم ان يقولوا انهم اردوا ما اردوا لعله لا يعلمها ما ولي
 من ان يقول بل قالوا ما قالوا لعله لا يعلمها الا لا بها خبر واحد فكلهم ان عمر انما
 رد خبره فليس في سب النسيان لو خصصها لان سب امر يعمل باحار الاحاد لا يعلمها
 في خصص الحجاب وطاهر من قوله لا بدع كتاب رشا يعصى به ان اراد النسيان وقوله يقول
 امره لا ندري احد من ام لرب يعصى به انهم الكونها غير صانطة وهذا غير حاصل
 في خبر الصابط وهذا هو الخواص عن قول من قال له علل رد خبرها لعله موجوده في
 كل خبر ان سلكوا في الواحد في صحيح حكم معلوم نحو قول اهل قبائل
 القله فكلهم ذلك جازي عن راي صدر الاسلام قال لا يصحنا واولا اجماع الصحا
 به على المنع من ذلك خوراه وقال ابو علي بن ابي عليه السلام فكل خبرهم يسبقها
 وقال ادراكهم فلا ان يسبقها واعلموا صدقها فيما يسبقها الا خبر معلوم وعل
 اسدل في المسئلة ما سلا لا مدركها فوله تعالى لا جازم واسوينا قالوا فسر
 وجود النسيان في القاسم فيجب الاحتياط بالنسيان ان المكي فاسق سوا جانا

في الآية انه حب سواهم لتعلم ما اخبرته او ليخبره بل قولنا وما ارسلنا من قبلك الا
 رجالا نوحى اليهم فاستلوا اهل الذكركم على انه حب سواهم لتعلم انه تعالى ما ارسل
 قبله الا رجالا ومما قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قواما بالقسط وسهلا
 لله فاقولوا لا والحجر ما سمعته من الرسول عليه السلام وقوام بالقسط وسهلا
 لله تعالى والجواب انه اما يكون كذلك اذا سهلنا ما خفي من قوله دون
 ما لا يخفى من الشهادة بامور الدنيا وخفى ان يكون اربابا في خبرها سمعته لثرويه مع
 غيره فان لم يعرف في الآية من ان يكون سمعته وحده او مع غيره في
 وجوب الشهادة به الجواب ان من جمع من قول الاخاد جمع ان يخص
 التي عليه السلام بالعبادة من لا سوا من الخبر سئلوا الا ان يكون المعبد خاصة ومنها
 قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما امرناك من ربك وقوله ليس للناس ما امرنا الله به
 بقصى ان من جمع ما امرنا الله به من غير ان يحددهم ولو من ذلك لم يوا
 الخبر سئلوا لان جمع الاخاد هو ان يحددهم لم سئلوا وفي ذلك
 همه السلف والخير دون ما لا يخفى من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قواما
 كبريا مع كبرها ولا حظا في ذلك من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قواما
 الا ان يسهل عليهم بالعبادة من لا سوا من الخبر سئلوا وفي ذلك وجود الفصول منهم
 الجواب ان الحال في قول الله تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قواما بالقسط وسهلا
 بالمرحاضه وبعضها لم يسهل عليهم لانهم على بعضهم حائزون وكون لروم ذلك
 علينا مسروطا سوا من خبرنا وهو ان يكون اربابا في خبرها سمعته لثرويه مع
 سرائع معهم لم سئلوا فذلك عن لارم على من لا يعمل بالاخذ لانه يقول انه عليه
 السلام اما من سريعه لمن سوا من الخبر سئلوا والعبادة مع من كما جمعهم لذلك مع
 يوم دواعي الامه الى فعل السيئ وعلى انه حب ان يسلح ذلك جمع اهل العصر فلو
 اجمعوا على كتمانها لاجمعوا على الخطا ومما انه قد سئلوا ان يفعلوا بعد رسول
 الله عليه السلام سعاته الى المدين والعبايل لاحد الرداء ولتعليم السرائع و
 وح عليه المصير الى خبرهم وقد بان برده عليه السلام الواحد والاسان خبر
 انه ناسلا متهما واسلام قومهما فان سئلوا معهم الواحد والاسان فبانه
 انما عسده وعمره والعلم بذلك طاهر لمن قرأ الاحبار والسنن ولم سئلوا الله الخا
 عاب ولا وحب عليهم باجمعهم او ان سئلوا المصير اليه بل وحب عليهم الرجوع

من سئلوا بالعبادة

الحق لا يجرى
لا يجرى
لا يجرى

فعلم انهم اسجدوا للذي واداسد كونه لرباس كونه صدقوا ومي اخلاص من هذه
العلوم لم تعلم الجبر واقوى ما يد كونه الداهيون الى القول الآخر صحيحه ومعبر من
علم ما ذكرنا اننا تعلم وجود الصبر وان لم تعلم انه احسبانه كثر من هذا الا انه لا تعلم ان
من خبرنا الصبر فاما خبر عن مسا هذه او خبر من مسا هذه وتعلم انه لا يجوز الا يكون لو خود
الصبر اصله ويصل عنه الاخاء والرفا والطوبى ولا يظهر كثرها ولا يجوز ان يظهر ولا يحجب
به ولا يظهر الخلاف فيه وسنذكر واحدا حوا ان العلم الواجب بالحوار لا يتفق بالنسبة
وهذه علامه الصبر في هذا خبر مسلم لان العلوم المتشبهه المتمازرة للضرورة لا ينبغي يا
لشبهه واحدا حوا الصبايان من ليس اهل النظر بالعوام والمراهقين يعرج لهم العلم
بالحوار فاعلمنا انه غير واقع عن النظر والجواب ان النظر في ذلك هو من العلوم
ناحو الى المحرر وليس مسج ان يرب في انفسه ولا علوم فهو صلاوا بها الى علوم واحسبوا
ان اعفادنا بالاسبعاع النظر في ذلك نصرفنا عن فعله وكان ينبغي الا يحصل لنا العلم
بالبلدان والجواب النظر في ذلك هو ما ذكرناه وذلك لخصه سماع الخبر الطوار
من غير استئناف نظر غير ما ذكرناه فاما اذا احسب الواحد في لا تسوقه خصره حما
عه وادعي عليهم مسا هذه فتست عن كثره ولم نصرفهم عن كثره صارف من رعه او
رعه فانه تعلم صدقه لان استسهادهم لذلك هو طلب لا حصارهم بل حصرهم وسنذكر
عن كثره والمخاض هذه اخرى صلاعه فادام الخزان تصدقه مع علمه بكثره وذلك اذا
سكنوا ولا يعرفون العلم موثره كثر الدواب ومي كفت عن ذلك وحطت في
انفسها صرا فادام لم يكن في معاليه ذلك صارف وحب ان كثره ما جمعهم او انفسها
ولا يجوز ان يدعوه الى السكوت يدين او رعه لانه لا يسوي في انذار ذلك الجماعات
على كثر الدواب واما رعه السلاطين وان دعى الى ذلك في الحال فانه لا تقع من الدواب
في غير ذلك المجلس وعند الاحوان والعباد فلا يلبث ان تشع ولهذا لا يطبع السلطان في
اهل العباد ان يستمر بهم الحال في بل كثر من كثر ان يترددوا والبصرة ملا اعظم منها
فامر المحرر خصره النبي عليه السلام فاما ان يدعي عليه مسا هذه او لا يدعي وان ادعي ذلك
فسكونه عليه السلام يدل على صدقه لان ركه الرد عليه توهم صدقه وان لم يدع
عليه ذلك فاما ان يكون من امور الدنيا او من امور الدين فان كان من امور الدين فاما
ان يعلم من سرعه خلافه او لا تعلم فان لم تعلم فسكونه عن كثره توهم صدقه
فدل على صدقه وان علم من سرعه خلافه فاما ان يجوز بعتر سرعه او لا يجوز
فان جازد اسكنوه على صدقه والا اوهم بعتره وان لم يحترعهم فاما ان يورثه
او لا يورثه فان لم يورثه على صدقه لانه لا توهم صدقه ولا هو بل طانور
انجاره فيه ولهذا لا نلزمه عليه السلام مواصلة الابكار على اليهود والنصارى
عن الخرافهم عن الاسلام فاما اذا ابرر فلان من انجاره حوا ان المعاصي على بعض

وچاران يكون عليه السلام قاله وامسال الصحابه عن رده لاندل على انه عليه السلام قاله
 له لانه خور ان يكونوا امسكوا عن ذلك لخور بهم ان يكون عليه السلام قاله ٥

في سر وطوع العلم بالخير والشر

اعلم ان من جعل العلم الواجب به يتسبعا به سرط في ذلك ان يكون الخور من لثمة لا خور
 فوج الدرب منهم انما قالوا وطبا وان يكونوا مصطرين الى ما لخر وابه واما سرطنا
 لا لا الخور بالان فهو الدرب منهم يتساعوا ووطا لم يامن ان يدنو الدرب ولو خورنا
 ان يلبس عليهم الخور عنه فظنوه لا على ما هو به ولا نوصيه ما لخر وابه واما فلنا
 ان ما حلت به هذه السرايط في الاخبار علم صحها لانه لو كان ذلك لجل اما ان يكونوا
 بعد وما ووطوه صرقا وهذا الاخر من عما علم باصطرار وان بعدوه لم جل اما ان
 بعدوا لا الدراع او الدراع والاول باطل لان العالم ما فعله لا يفعله الا الدراع سيما اذا كان
 له عنه صارف واما الثاني فلا خلوا الدراع اما ان يرجع الى الخور او غيره والاول باطل لان
 الذي يرجع الى الخور هو ذنبه كذا و ذلك تصرف عن فعله واما الدراع الى غير الخور فهو اما
 الدين او الدنيا من رعيه او رعيه ولا خلوا اما ان يردوا الدراع واحد من هذه الدواعي او تكذب
 نعتهم اربعة ونعتهم لثمة ولا خلوا اما ان يخلص لهم هذه الدواعي من اسل او لا يخلص
 سل وساعرا اما الدين الدراع الى الاخبار خلاف ما علمه المطر باصطرار ولا الخور ان يسرل
 الخور العظيم في رجع الدين الفاسد على ما بعد في عقولهم من حب الدرب والفقور عنه
 سيما اذا علم الكذاب ان غيره يعلم انه كذاب ولا فرق فيما ذكرناه من ان يدخل عليهم
 في ذلك الدين سهوا او لم يدخل عليهم وان الجماعة الذين لا يسرل في رجع السلا على
 ما في عقولهم من اسفاح الدرب جمالا يسركون في ما كل واحد وسالو طريقا واحدا واما
 الرعيه فهو اعفاء المصلحة او اطراف الناس له لان من الناس من يورون الكذب
 ليظرفوهم ولا خور ان يساوي الجماعة في اتيار ذلك على اطراح الدرب واما المصلحة
 فقد لا يساوي في الاعفاء اليه وليس منهم لحاج اليه ولا يورنه على الصدق واما
 رعيه السلطان ورعيه فلا تخلاص الجمع العظيم على الكذب الا يرى ان السلطان لا يسه
 ذلك في اهل اعدا لانه لا يخط احصاؤه بهم حتى ياتي كل واحد منهم الى الدرب وقد تعزى
 رعيه السلطان من الناس الى الخور بالصدق وعد الاخوان والقبائل فلا تلبس ذلك ان
 تسع الخور الصدق في الناس وكثير من الانبياء لا عرض للسلطان في ان خروا عنه بالدرب
 ولا الخور من عنه ولا خور ابطال هذا القسم بان السلطان لو ارهيه لظهر ذلك لانه مثل
 ان يقال لعل السلطان دعاهم بالرهيه الى كتمان الرعيه ولا خور ان يخرى عنهم بالدرب
 لبعض هذه الدواعي ونعتهم لبعض الاخر لان كل انما في جماعه عظمه العاصيا
 جماعه عظيمه تسع ساوي اخوانها في اسار هذه الدواعي على اسفاح

وجب ان يقع خبر كل اربعة لانه لو جاز ان يقع العلم خبر قوم ولا يقع خبر صلح لوجب اذا
 اجبروا فلهذا لم يفتح بفتح فمعها وخبر بالمدنية فلا يعرفها وفي ذلك خبر السك في اللذان
 مع نوابر الاحبار بها وهذا لا يصح لان العلم لخبر الاحبار عندهم عندهم من فعل الله تعالى
 فيما اوتوا منهم ان يفعلوا عند خبر اربعة ولا يفعلوا عند خبر صلحهم وان خلف العادة في ذلك
 وان لم يخلف في خبر الجماعات الشريعة فلا يلزم السك في اللذان فاما السراط كونه المحبرين
 فالمن بالخبر ضروره من يقول ان العلم بالنوابر منسب بقول من سراط الاستدلال به ان لا
 يشتهر به عنه على المحبرين لئلا يظنوه حقا فخير واعنه بالكتاب وان لم يسمع منه وهذا انقص
 الاعمال والمخبر عنه بالكتاب لان المنسب بخبر حول التسببه فيه على الجماعة العظمه
 الا ترى ان المسامحة من خبرون اليهود بنسبه محمد عليه السلام فلا يحصل لهم العلم بنسبه
 ولو اجبرهم لعصم نسي ساطره وحصل لهم العلم ولا فرق بينهما الا ان ما ساطره وسموه
 ضروره فليس كذلك بنسبه محمد صلى الله عليه واله هكدي ذكر الخواتم السخ ابو الحسن
 في الاصل وسمع ان يقال ان سراط الاستدلال خبرهم هو ان يكون المحبرون لا يصح دخول التسببه
 عليهم في حال المخبر عنه اما ان يعلموه ضروره او منسب لا يصح دخول التسببه فيه لان
 العلم بالنوابر الا ان هذا العلم وان كان منسبا فانه لا يصح دخول التسببه فيه وذلك
 جاز ان يقع العلم خبرهم واما من يقول ان العلم بالنوابر ضروري فانه خج ما ذكرنا من
 احبارنا اليهود بنسبه محمد عليه السلام واما ان كل عدد ووقع العلم خبرهم وجب
 ان يقع خبر صلحهم وان كل من وقع له العلم خبرهم وجب منسبه في كل عاقل فمن يقول
 هذا العلم منسب بقول اما حصل العلم خبرهم لاحصا صريحهم سروط يعلمها بل
 عاقل عرف العادات وان لم يعبر عنها خبرهم فهي حصلت تلك السروط لعبرهم
 وحيث ان يقع العلم خبرهم لكل من عرف تلك السروط ومن يقول ان هذا العلم ضروري
 ري يقول انه خارج خلا ذلك للزم ما تقدم ذكره من ان هذا النودي الى العلم لبعض
 الاعلامه وان سمع الاحبار عنها شماعا والاعراض عليه ما تقدم وليس من
 سراط وفوج العلم بالنوابر ان يكون المحبرون مؤسرا ما على قولنا فلا ان سراط الا
 استدلال بالنوابر لحصل في الكافين كما في المومنين ولا ان الافار يعلمون اللذان
 بنوابر اهل معا لا يعلم من ما تعلمه خبر وهذا الوجه خج من يقول ان العلم بها ضروري
 وري وليس من سراطه انصا ان يكون المحبرون عشرين على ما سراطه لعصم لانه
 لا دلالة على هذا السراط والاظهر ان سراط الاستدلال لا يحصل في هذا العدد
 ولعل من سراط ذلك بقوله تعالى ان يكن معكم عسرون صابرون قال واما احصم
 بوجوب الجهاد لا يعلم اذا احروا بالسراج عرو صديقهم والانه يدل على وجوب
 صبرهم للمائس ولا يدل على فخر الوجوب عليهم والامه مجمعه على ان احصم يلزمهم
 الجهاد اذا كان فيهم غنا ولو انسب انه تعالى لم يوجب

عنه لا ينسب كقول العلم خبر النوابر
 وان علم الخبر بالنوابر

لو

هذه القوة هي العلم وما ابطالوا به ان يكون القربى وطرها مقصده للعلم لا يصح لانها
 وان لم تكن اعطاء مساو ولا المحرعة وانه لا داعي اليه الا الطوبى اعني الصراح وهذا
 وجه في العلوي بالمحرعة ويسعى ان يقسم الكلام على المخالف فيقول ان عمر ان لم
 واحد يقصص العلم فان قال نعم فله ان يعلم ان ليس من الناس خبر ونما لا نظنه
 فضلا عن ان يعلمه وانه بحث فيما لا يعلم صدقه من الاخبار ان يعلم لديه وان
 قالوا ان يعلم صدق بعض الاخبار دون البعض فليس العلم العلوم ذلك ضرورة
 او انسا ما ان قالوا ضرورة فليس العلم هذا باطل لانه ليس يكون خبر في الوقوف
 على الشيء ما لم يلاحظ امور اخرى وان لم يكن عالما بالمحرعة ووقفنا عليه بالبطر
 في تلك الامور وهي اما ان يرجع الى احوال المحررة او الى عمر احواله والى ان نحو سماع
 الواعنه من دار المرض وحضور الحارة بعد عدم العلم انه لا مرض في الدار سواء واما
 الاول فيحوال المحررة فمقطع الدرب باقرا عنه في الجملة او يكون سولا اساطين خبر
 انه نامهم بالخروج الله فاعلم ان عقوبة السلطان صدقه عن الدرب ولحوال خبر الا
 لسان اسعار بلده وهو د ومروءه صدقه عن الدرب ولحوال لسان مهتماسي مساس
 علامه فسل عن عمر فحبره في الحال فيعلم انه لم يعرفه صدقه الى الدرب داع
 مع علم ان لونه لربا صدقه عنه وهذه الامور يقضي الا عرض للمحررة في الدرب فلا
 بعد الدرب وان قالوا ان يعلم صدق خبر الواطاسد لا بما ذكرتم فله
 وليس وما ذكرناه ما يقصص العلم لان الانسان قد خبر بوب ربه ويطون عرصه
 اهله بالصراح واحصار الحارة انهام السلطان موبه ليسلم عنه او يكون ولا عني
 عليه وما د غيره فجاه وقد يكون الانسان مهتما فماسا ل عنه وبيري انه مهم
 بعمره فاد اسئل عنه طهرانه بان ساهبا ليوهم انه لم بعد الدرب وقد سبق
 من الانسان من في ان يدرب في سحر الاسا وقد يكون عرصه ان تحت الناس من غلا
 بها او عصها وقد يكون عرصه نعا وساعه او ساعه صدقه وقد برعت الا
 لسان بالمال الخربل في ان خبر بالدرب عنه السلطان وجيشه بالخروج الله وقد
 بامره السلطان بان يدرب في ذلك اما اسهزا او احتيارا لخدمه واذا الملب هذه
 الوجوه لم يعلم انه لا عرض للمحررة الا الصدق وان غلب على الطر صدقه واما حفظ
 الانسان بعد ممر من عمره ضرورة كما ممر صورة الانسان بعصها من بعض واساه
 حط ربه لخط عمره ولا يعلج في ذلك كما ان اسناه الصور لا يعلج في ممرها
 واجمع اهل الطاهر بان الله تعالى معننا من ان يقول على الله ما لا تعلم

هذا
 هو
 الذي
 هو
 الذي
 هو
 الذي

هذا
 هو
 الذي
 هو
 الذي

هذا
 هو
 الذي
 هو
 الذي

هذا
 هو
 الذي
 هو
 الذي

هذا
 هو
 الذي
 هو
 الذي
 هذا
 هو
 الذي
 هو
 الذي

بأمور الدين وما يتعلق به الخصوصيات لأن الخلق قد خفي به. وأما القسم الثاني فمصر بان أحدهما
لا يمكن أن يقع عليه أكثر من واحد والآخر من جهة واحدة والأول يقع فيه حر الواحد وذلك
لأنه في الواحدة ما لا يتصور معه ما لا يتصور في الغالب أما الأول فيقع فيه حر الواحد شهادة القفا
وأحد قسمه ما لا يتصور معه ما لا يتصور في الغالب أما الأول فيقع فيه حر الواحد شهادة القفا
بأنه في الواحدة والناس لا يقع فيه حر الواحد بل هو في حيز الواحد كما يقع فيه
أما سبب سرعة العمل في الواحدة على العنق ولهذا قيل في الواحدة في الواحدة
في الواحدة سبب ذلك على العمل في الواحدة على العنق ولهذا قيل في الواحدة في الواحدة
ذلك على العمل في الواحدة على العنق ولهذا قيل في الواحدة في الواحدة

في العلم بالدين

باب جواب ورود التعميد بأخبار الأحاديث

ذهب إلى ذلك الأثر الناس ومنع منه قوم والذين لم يروا خبر الواحد من أخبار
أخباره فلو امتنع التعميد بالأخبار لامتنع لما به فارقوا الأخبار المطبوعة والذين يمتنعون
بأن في ذلك سبباً أحدهما أن يقال إن العمل في الواحدة غير معلوم والثاني أن العمل به وإن
د أن معلوماً لكنه يقع على الطرفين صدق المحرور ووجود العمل في الواحدة لا يجوز أن يقع
على الطرفين صدق المحرور والذي يفسد الأول هو أن العمل في الواحدة غير واحد بل هو العمل به بال
القاطع على وجود العمل به إذا لم يطبق شروطه فمصر عالمين بوجود العمل به بال
للم ولا فرق بين أن يقول الله تعالى إذا علم على طهيم صدق الراوي وأعماله الختم ومن
أن يقول أفعلا والذي في أن يعلم وجود الفعل في الخاتم وأما الوجه الثاني
وهو وهو العمل على الطرفين وليس يمنع لأن الفعل السريع إنما ثبت لوجه مصلحة ولا
منع أن يكون الفعل مصلحة لنا إذا فعلناه ونحن على صفة وطبنا صدق الراوي صفة
صفاً فخاراً أن يكون الفعل مصلحة عنده ولهذا يلزم المسامحة سلباً وطريقاً ونحن خبر
إذا أخبره من حيث علم على طهيم صدق له سلامة أحدهما دون الآخر ونحن على الخاتم الختم
عند شهادة من طاهره العدا له وقد فرغوا من حر الواحد من الشهادة بوجوده منها
أن الشهادة ما لم يقع فيها الأخرى منه الصلح وفي أمور الدنيا والآخرة أن الشهادة
به وقد يقع فيها الأخرى منه الصلح كالزنا والفروج ويلزمهم أن يقولوا حر الواحد
في البياعات وما أسبغها وأما أمور الدنيا فهي كأمور الدين لأن العلم والوجود
يدخلان فيها والعبادات السريعة في لونها مصالح في أمور الدنيا كحب العمل وغيره
فإذا جاز أن يحب أحدهما للطرح جاز في الآخر ويعمل الشهادة في أمور سرعية كروبه
الأهله والمخدود ومنعها أن الأحاديث يقع في أسانيد سريعة وليس ثبت بالشهادة
ده سريع والجواب أنه لا فرق بينهما لأن العلم عند الشهادة أن الختم بها

السم لا يقره بقاؤه ما اذا حضره كان سر عليه من ها وهو انه اذا جاز السعد باجار
الاحاد في الفروع لخار السعد بها في الاصول وفي الادلة وفي الاحاد اذا روي لما الوا
حد ان اهل اللغة وضعوا اللفظ للعموم واذا اجمروا بالاحاد في الدار ان خير
قطعا انه في الدار والجواب انهم ان عتوا بالاصول الصلوات وصوم شهر
رمضان فانه كان خور وورد السعد بها باجار الاحاد ولا يكون حيد من الاصول
وان عتوا بالاصول التوحيد لم يعم له لا خور فنوال الاحاد في الاعقاد ان لا يثبت
ان يكون علم الخوا الاعقاد بان الله تعالى لا يرى فاذا اجمروا بالواحد لم يعلم ذلك
لانا لا تعلم دليله فلانا من كون هذا الاعقاد جهلا وطل اعقاد هذا حاله فهو
نصح وليس كذلك العمل لانه ليس باعقاد فقال لان من كونه جهلا فان في
السم تعلمون عند حمر الواحد وجوب العمل بعد اقدم على اعقاد الصا فكل
له اننا من كون هذا الاعقاد جهلا للدليل الدال على وجوب العمل بخير الواحد فان
فكل جهلا فان يدل الدليل على وجود مو احد الواحد في الرويه وغيرها ونا
صون كون اعقاد جهلا فكله لا خور ذلك لان كونه تعالى غير مري هو امر
حصل في نفسه لا يحصل بحسب طسا صدق الراوي فيه وليس كذلك العمل لانه خور
ان يكون مصلحه اذا فعلناه مع الطر صدق الراوي فحار ان يدل عليه الدلالة ومنى دل
عليه علمنا وجوبه علمنا واحتمرا وطعاع وجوبه وما دنا به هو الجواب عن الا
حار عن كون ربه في الدار لان كونه في الدار مما حصل كذلك بحسب طسا وكذلك
وضع اهل اللغة اللفظ للعموم لا يحصل بحسب طنا وليس كذلك الافعال السريعه
وان جار في العموم اذا طسا به موضوع له خير واحد ان يعبدنا الله تعالى بالاسد
به في الفروع السريعه ان في الخور ان يقول عليه السلام اذا طسم صدق من
احرم نسي فهو على ما احرم كماله لا خور ان يقول الصدوق في جميع ما ينظر
صدوق الراوي فيه وكذلك لا خور ان يقول اذا احرم نسي وطسم صدقه فهو على
ما احرم كماله خور ان خور من عن الرسول عليه السلام ان الله تعالى لا يرى وقطعا
التعبد بالاحاد في فروع السريعه خار السعد بها في فعل القرآن والجواب
انهم جمعوا بينهما بغير علمه فلا خلو فيما يتقانونه من القرآن اما ان يظهره الا
عجا را ولا يظهر فان لم يظهره الا عجا را ان يعبد بما نصحه من العمل ولهذا
يعمل بما ينقل بالاحاد من وراء عبد الله من مسعود وان ظهره الا عجا وهو
دلالة للسوء ولا يكون دلاله لها الا اذا علمنا انه لم تعارض في عصر النبي عليه السلام

في الاحاد في فروع السريعه
في الاحاد في فروع السريعه
في الاحاد في فروع السريعه

في طسا صدقه في ذلك اسلما
في طسا صدقه في ذلك اسلما
في طسا صدقه في ذلك اسلما

العقل يدل على العبدية بها وهو من الاله العقل لا يدل على ذلك واللايتل على ان احسان
 الاحاد تحت العمل بها من جهة العقل هو ان العقل لا يعلمون ويعفونهم وحوادث العمل
 بحر الواحد وان نحو ذلك يعلموا ذلك الا وهو علموا ووجه ووجه ولا وجه ذلك الا انهم
 طنوا بحر الواحد بفصل جملة معلومة بالعقل وهذا حاصل في بحر الواحد في السر
 عبات فوجب العمل بها ليس ذلك ما يعلم بالعقل وحوادث الحرز عن المصارف اذ اظنا
 صدق من بحر بالمضرة ان لم يتسرب ذوا او لم يقصد او لم يتم من بحر خاضط مائل وانه
 تحت علمنا ذلك لا باطنا بفصل ما علمناه فذلك تعلم في الجملة وحوادث الاعمال
 للشي عليه السلام فاذ اظنا بفصل ما علمناه فذلك تعلم في الجملة وحوادث الاعمال
 بحر الواحد به دعانا الى ما فيه مصطنعنا وان خلافة مصره بعد طنا بفصل عما
 علمناه في الجملة وانما قلنا ان العلم ما ذكرناه لان الحكم يست سونه ويتهي باسفا
 به لا بالاداعينا وحوادث الحرز عن المضرة وطنا بالبحر ان علمنا في العمل مصره ولم
 يبدل العلم علمنا وحوادث تحته وان ارادنا عن انفسنا اعداد ما اعداد ذلك فلا علمنا
 وحوادث الحرز عن المصره ولم يطن بالبحر المضرة او طنا ذلك وادعنا بفصل العلم لم
 تعلم وحوادث تحته فعلمنا ان العلم ما ذكرناه فان قيل العلم في الاصل طنا
 المصره في امور الدنيا وليس كذلك بحر الواحد في السر عبات فله ان ما وحب
 الحرز منه فهو من الدين سواء كان في المصره في الدنيا او في الدين وان قيل ان البحر
 في امور الدنيا هو بفصل جملة معلومة عقلا وليس كذلك البحر في السر
 عبات فله ان في سرهما لان وحب الحرز من المصارف معلوم بالعقل والسر
 سواء كان في دن او دننا ولو ثبت ان الحرز من المصارف في الدنيا معلوم بالعقل فقط
 وفي السر عبات بالسر فقط لان ذلك اختلاف في طريق العلم بالوحوادث وذلك
 لا يفتح فيما لم يفتحه من الاحسان وان قيل انما وحب حرز الواحد في العقليات
 لانه لا يعلب على الظن وصول المصره اذ اقلماة بل يعلب على الظن وصولها اذ لم يعلبه
 وليس كذلك البحر في السر عبات لانه لا يعلب على الظن وصول المضرة اذ لم يعلبه
 بل يعلب على الظن وصول المصره بان يواحد بالمعبد اذ اقلماة فله ان في الدنيا
 في بحر من يطن صدقه لله واما انه وذلك بعضي ان يكون حرم في السر عبات تحته
 في العقليات وان يعلب على طنا وصول المضرة اذ لم يعلبه وان يواحد بالمعبد
 اذ لم يعلبه فان قيل انما قلنا بحر الواحد في العقليات لان العادة قد حرم
 برول المصارف اذ اعلب على الظن برول المصره لم يخطها وليس كذلك السر عبات

على العلم ولا يمكن ان يصل الى ذلك في السريعات وهذا هو لا نور في موضع الجمع
وهو قولنا في الواحدة ما ذكرناه من الدليل **قوله** تعالى **واذا**
من كل فرقة منهم طائفة الا انه فعند الله تعالى يقول حشر كل طائفة حشر
للسفاه واندرت قومها بعد الرجوع والواحد يدعي ذلك بغيره تعالى او حسب
على فرقة ان يخرج منها طائفة للسفاه والفرقة اسم للشيء والطائفة والفرقة
اسم للتلافة والطائفة منها هي الواحدة والاشياء اذا حركها السماع الا حرك
وبدورها بعد حركها للسفاه فمضى حشر واحد حشره وعنده
من تركها او طردت عن محل فمضى حشر واحد اذا كانوا بعد من يقول
لها اذا حرك هذا العرض فذلك اذا حرك لغرض هذا العرض لا لغيره ولما
وانما قلنا انه يلزمها قبول قولها لانه اذا حركت قومها فاما ان يلزمها المصير الى
قولها وهو قولنا او يلزمها الخروج الى الافاق ليعلموا صحة الخبر او خروج من يوم
به الحجة وهذا باطل لانه لو دى الى الاستسقاء في بلادهم او اشرهم في عصر النبي
وقيل اسفرار السنين **قوله** ان حشر الواحد حشره **قوله** لانه باطل
من وجوه منها انه تعالى اراد بقوله **ولسدر** وافق جميع الطوائف ومجموع
الطوائف يعنى العلم خسرهم والخوار **قوله** ان الله تعالى اراد ان يسد كل
طائفة قومها وذلك مما لا يقع العلم خسرهم **قوله** لانه قال **ولسدر** و
قومهم اذا رجعوا اليهم وهذا يقتضى انه اذا كانوا عندهم ومجموع الطوائف لم ينزل
عند كل فرقة وانما يسم ذلك في كل طائفة مع قومها ومن **قوله** ان الله تعالى اراد
بقوله **ولسدر** وافقهم الا ان القسوى من الحشر والخوار **قوله** ان السفاه
يكون لسماع الاحبار ونسبها وهكذا كان السفاه في الدرس الاول وهذه الخوار
يتم معها الانذار بالقسوى والخوار فاما اذا لم يفصل الله تعالى الانذار بمجموعها
وعلى انه تعالى لم يفصل بين الحشر والخوار والاشياء بالقسوى لا يكون الا من
الحشر فوجب صرف الكلام الى الاحبار ومن **قوله** **ولسدر** وافقهم
لحصول الانذار بالاصول دون القسوى والخوار **قوله** ان المفهوم من السفاه
هو السفاه في العروج وعلى انه اراد بالاصول التوحيد والعدل والمخاطبة في
الشيء على وجوب النظر فيها وان اراد به اصول العبادات كالصلوات الخمس
فذلك عند الارم بالاحاديث في اسرار السريعة ولم يكن من اصول حتى يواتر بها النقل
وان **قوله** كل ان لم يرد بالاشياء حشر الواحد طائفة على وجوب

المراد

فاما ان يكون الذي لم يرو الرابده عدد الاخوار عليهم ان يغفلوا الرابده التي رواها الواحد
واما ان يكون الراوي قاعدا الاخوار عليهم بوجه ما لم يكن فاما ان يخور على كل القيس
ذلك وخور خلافة والاو لم يصب من قول الرابده لان من لم يروها لا يفالم يكن ويكون
راويها قد سمعها من غيره عليه السلام وطنا به سمعها منه وان كان الراوي للرپاده
عدد اشهر الاخوار عليهم بوجه ما لم يكن قبل لا يهر ما رويها الا انها قد كانت وان
لم يكن وان لم يكن الراوي لها ولا النار لها شيرا فاما ان يكون الرپاده مخبره للاعراب وبنا
الكلام او لا يكون معه ادراك بل منفصله والاو كقولهم نصف صاع من برونه قوله
او صاعا من برونه وكل واحد من الرواين قد روى ما سقى روايه الاخر لان اطرهما روى
النصف والاخر الخ فانها ضل في الضبط حمل على روايه الاضط لان مع العارض
لحب الترجيح وقوه الصطمهما ترجح به الخبر وان ساووا في الصطم او استنبه
علينا الامر في تفاضلها لم يكن روايه احدهما بالقول اولى من الاخر فيحرج الرجوع
الى ترجيح اخر وان كانت الرپاده لا تحربنا الخبر واعرابه كما روى من قوله او
صاعا من برونه ما روى او صاعا من برونه اثنين فمعه الرپاده يعقل والسبح ان وعد
الله يعقل الرپاده سواء اترى في اللفظ او لم يترى في اللفظ في المعنى وقيلها فاصي الغضاه
اد اترى في المعنى دون اللفظ ولم يقبلها اد اترى في اعراب اللفظ وحتى ان اصحاب
الخبر لا يسلون الرپاده والدلاله على قولها اد اترى بالسرابط المردوره ان الراوي
لها من يعقل خبره ولا معارض له روايه فوجب قولها كما لو اقر برونه حديث لم
يروه معه غيره وانما قلنا انه ممن يعقل خبره لان المسله مصوره في ذلك وانما قلنا
انه لا معارض له روايه لان النار لما لم يبقها القطا ولا معنى اما القطا فظاهر واما
معنى قلنا لا يترى ان يقال انه نفاه في المعنى من حيث لما ساو الخبر وكان قصده
استفاده ولم يترى الرپاده علم انه نفاه في الجواب انه ليس بخبر ذلك لانه
يجوز انه لم يروها لسهو اعترافه في حال السماع او لسعل تساعل له من عطاس او اوصفا
الى كلام اخر واد اترى ذلك بطل ما قالوه فان قيل ولم حملهم برون روايه الرپاده
على هذه الوجوه باولى من ان يحملوا روايه من رواها على انه تصور انه سمع
ما لم يسمعه في ذلك لان سهو الانسان عما سمعه وتساعله عنه بشر
ولا يترى بوجه ما لم يسمعه لانه لا سبب لذلك الا ان يقال انه سمعها من غيره
عليه السلام فطرا به سمعها منه او سمع منه سافطرا به سمع منه غيره مما
له سبه وليرى روايه ما ذكره في خبر من روايه ما لم يخرفان في كل
اسباب وذلك كان برون الانسان روايه ما ذكره

س

عن

مره واخل بها مره وذا انت الزباده تغتر اعراب المريد عليه بحارضة الرواسان فان كان لا
 بعده احتمل ان يعارضه لانه في الخلق قد وهم اما رايه لا اصل لها او مستلها لما كان فلس
 بان يقال ان صفة صبح من ان يكون قد وهم ما لا اصل لها ولي من ان يقال ان صفة صبح من
 سبانه لها والاولى ان يقال الا قرب انه سبها لان سبان الصابط لها صبح عند بطاوة
 الزمان اكثر من صبحها عن سماع ما حضره واداروى الراوى الحرب باره مع رايه
 واخرى بغير رايه اسبها به وفله يحفظ سبط عدليه فلم يعمل طريه فاذا كان
 في الحرب لفظ لا بعد الا لئلا يلزم للراوى اسقاطه لانه عليه السلام ما ذكره
 الا لغايه فاما اذا حالف في لفظ الحرب حفاظ اهل الفعل بعد ذلك في حمله
 ما ردد له الحرب وهو داخل في الزباده لان الخلاف ليس بجمع سهم الا ان يزداد طمع
 في الحرب ما لم يروه الاخر ويروى الحرب على اعراب الخلف رواه الاخر وقد مر ان ذلك

فصل في در فصول احوال الراوى

فصل اعلم انه لما وجب رد الحرب اذا كان راويه غير عدل وحار
 يدكر ما العدل وما العدل انه مريد للادلة على اسراط العدل في الاختار اما
 العدل والعدل هما في اللغة مصدر ومقابل للحدود وهو انصاف العبر بعمل الخلف
 له او ليس هو عليه ويرى ما لا يسمي عليه ولهذا يوصف العقاب بانه عدل لما كان
 مستحقا على المعاف ويوصف برى الزباده في العقاب عدلا ويوصف النواب
 بانه عدل لما كان واحدا للثبات فان لم يجد اذ لم يثبت على الامسان جو
 لغيره وكان ما يثبت له لا يسوقه ان يوصف بانه غير عدل فلله لا يجوز
 له ذلك لان هو لما غير عدل فطلق على الخارج واطلاعه فمن ثمره توهم انه خائن
 ودر فاصي القضاة ان العدل هو عمل حسن يعدي الى غير فاعله بفتح او ضرر
 وقد البرم على ذلك ان يكون الاستدانة الفصل عدلا قال ولذا يقال ان الله تعالى عادل
 لخلق الدنيا وقد تخورف ذلك فمن يسبح من فعل العدل ولذا يقال بانه
 عدل ويعورف انصاف السبع فمن اهل السهاده ويدخل فيه الحربه وغيرها
 ومن يعمل روايته عنه عليه السلام وهو من احبب الدابر والادب والمشي
 من المعاصي والطبايات ولا خلاف في اعتبار هذه الامور فمن يروى الخبر لان
 خلاف ذلك يعدح في القعه بعله لان من يعدم على الدب لا يؤمن منه الكذب
 وطريقه ومن يعدم على العسوق وهو بعد انه فسو لا يؤمن منه الدب ايضا
 ومن يعدم على المشيقات بالتطفيه او

فلا يحصل الظن بالصالحين فيه ليعادل الامر من ان في السرور انكرت الصحابة على
 ان يهز بره الرواية وقبل مع ذلك احارته فلما ايقن ان له انما انكرت عليه ذلك
 لعله صطبه بل ان الله لم يرض فيها الا حلالا والسهو فاحاطت بالانكار عليه مع
 كونه اهلا للقول احارته ودر فاضل القضاة انه اذا تساوى صطبه واحلاله قبل
 طرقة لان الخبر اقراره والاصل فيه الصحة ولما لم يزل ان يقول انه اقراره اذا لم يطب
 سرابطة وان ساءل الابان يبرح ذكر الراوي على سهوه وان كان ذكره وتكونه صطبه
 التزكيل خبره فمما لا يحل سهوه فيه واعلم انه اذا ساءل احبار ما ذكرناه وحار كان
 له طاهر ان يعمد عليه والالزم احساره ولا يسهه في ان في بعض الارطان من من السبي
 عليه السلام باب العدالة موطبه بالاسلام ولهذا القصر الي عليه السلام في قول
 حرا الاعراب في رونه الجهل على طاهر اسلامه واقصر الصحابة على سلام من
 فان يروي الاحبار من الاعراب فاما الارما ان يروى فيها الخفاف فليس الظاهر من
 اهل الاسلام العدالة فلا بد من احساره وقد ذكر القضاة هذا الفصل ولا يردح
 من لا يعرف معنى ما ساءله كما لا يخفى لان جهله بمعنى الكلام لا يصح من صطبه ولهذا
 من لا يخفى حصة العراة وقلت الصحابة احبار الاعراب وان لم يعرفوا شرا من معالي
 الكلام خاج فيها الى الاستدلال فاما الصبي والنفس لا يشق بروايته وان كان يحل
 على الظن في بعض الاحوال صدقه وقد صرح السرخ من قول خبره اذ رواه وهو وصي
 فان سمع الحديث وهو وصي ورواه وهو بالغ فلو وقد قلت الصحابة رواه ابن عباس
 وان كان صاحب سمعها ونقل رواه لم يراه والعبد ولا يخفى ان السرخ لم يسمع من
 قولها وتعلم على الظن صدقهم وقلت الصحابة رواه ابن عباس في حال صريره وقلت
 رواه النساء ونقل رواه من لم يروا احرا واحدا ولم يثرا اهل العلم ولا اطفال مجا
 لسه اهل النقل لان كل ذلك لا يدرج في لظن لصحة روايته ولم يرد السرخ بالمع
 منه ويعارو ذلك استقيا من لم يخالس اهل العلم لان ذلك موقوف على ثوبه من اهل
 الاحياء ولان يكون كذلك الا بالعلم ومخالسة اهل العلم الا انه اذا عارض من ان
 احدهما يرويه من لم يخالس اهل النقل والاخر يرويه من خالسهما فانه اولى
 لان من كان مخالسة اهل الصنعة كان اعرف بها صليها ونقل حديث الانسار
 وان اختلف في اسمه اذ يعرف عدالة امان طاهر الاسلام او يامر راند واداروك
 رند عن عمر وخر بافعال عمر ولا يدر ان يرويه لم يعبد عبد ان الحسن لا يله الاصل
 في الرواية فادانها لم يعقل ولذلك رد حديث ربيعة عن الزهري اما امره

بصدور الراوي من موهبة لا تصغف وقد سجد العدل بالرواية لا من مستبعد في العادة او بامر يقضي
 العادة الا يسجد بزوايه الواحدة ولا يظن بحمد الدرب بل يظن به السهو والغلط فاذ كان طريق
 قول آخر الواحدة هو الاحتماد في عمالة الراوي واحتمل الاحوال في ذلك ووطر بالدين طلبوا
 تأويلا اخرهم الذين لم يظنوه في حاله اخرى علمنا انهم اما ظنوه ليهويه الطر او لانه احسن صهم
 لعصم ما ذكرنا على انه روى عن عمر بن الخطاب قال لا يبي مؤمن بالله منك والذي خفت ان يؤول
 الناس على رسول الله عليه السلام وانما لم يعمل ابو بكر وعمر على خبر عمن في رد الحكم لان
 ذلك شهادة لانه اساد حكم في عمن الا ترى انهما شهدا ذلك سهاوه وواس ابو علي الخبر
 على الشهادة بعلمه ان كل واحد منهما خبر عن الخبر عن غيره العمل كان من سرطه العدد
 وهذه علمه غير معلومه وليس لمسح ان يعبر ذلك في حاله لا بها شهادة ولهذا قيل في
 القصة الواحدة لم ينسهاوه ولهذا لا تعتبر في الخبر الخبر خلافا للشهادة هـ
فصل في الخبر اذا اسده من سئل عنه من الاخبار هل يعمل ام يسرد
 اما من يعمل امر اسيل فانه يعمل واما من لم يقبلها فليس يعمل فله ان يسله شخص
 ان يسرد او لم يسرد ولا ان يسله لان اساله لا تكون الا من يرد له روايه فوجب قبول اسناده
 الا ان يوهم فيما ارسله انه سمعه من اسده واتي بلفظ يوهم ذلك فحري ذلك
 محري كونه فصح في اماسه فاما اذا قال قال فلان فانه لا يوهم انه سمعه منه ولا
 يقترح في اماسه ومنهم من لم يعمل مسنده قال لا ان يسله بل على انه انما لم يدر الراوي
 لضعفه فسنده له والمحال هذه خيانه واحتمل من قبل حريته المرسلة اذا اسناده
 كما يعمل فقال السامعي لا يعمل من طريقه الا ما قال في حديثي او سمع فلانا ولا يعمل
 اذا اتى بلفظ موهوم وقال بعض اصحاب الحديث لا يعمل الا اذا قال سمع فلانا وايجاب
 الحديث يعرفون من ان قال حديثي فلان او اخبرني فلان فمحلول الاول والا على انه سا
 معه الحديث فمحلول الثاني في مورد اسناده فصح في كل من يكون اجاره له او كتب
 به الله وهذه عاده لهم وان لم ينسها فهو من جهة اللغة هـ

باب في فصول نفسه القتل

فصل في رواية الحديث بعمر لفظ النبي عليه السلام هل يرد له الحديث ام لا
 اما اذا لم يسجد مسد لفظه عليه السلام بل رادفه او بعض منه او كان اوضح منه او اخفى
 فانه لا يخور ذلك لان ما راد على كلامه فهو كذب لا خور قوله وما بعض منه فانه اما ان يسي
 غير انه روى حكما فادسه او يكون فيه تمام الحكم فداسه والدرب والتمام في طور ان
 لا خور هو لها ولا خور الحول الى اعط اطهر لفظ النبي عليه السلام ولا يحق منه
 لانه لا مسح ان سئل المصلحة باللفظ الذي ذكره عليه السلام الا ترى انه خور ان

واحكام الناس في الراوى اذا قل ذلك وكان من قبل مسنده فعمله ان يوحى به وطالك
 وابوهما سمع على كل حال حتى فاضى الغضاه عن ان على في الدرس انه يقول اذا روى الحديث
 انسان احدهما عن رجل بصرى لم يسمه والاخر عن روى لم يسمه انه يعمل ولم يعمل اهل الظاهر
 وطائفة من اصحاب الحديث المراسيل على كل حال وقوله بعضهم في حال دون حال
 والسامع اعترف في ذلك سر وطائفة ما ان يكون ذلك المراسيل اسده غيره قال فاضى الغضاه
 هذا اذا لم يسمه باسمه فاما اذا قامت الحجة به فالمعبر هو المسند ومسماها ان
 يكون قد ارسله روى عن غيره سوح الاول ومسماها ان يعضده قول صحابي او قول
 ائمة اهل العلم ومسماها ان يكون المراسيل من لا يرسل عنه من علمه من جهاله وعبرها به قال
 ومن هذه حاله فاني احب ان اقبل مرسله ولا استطيع ان اقول فامس الحجة به فانهم
 بالمتصل وسرط في قوله عيسى بن ابيان ان يكون مرسله صحابيا او تابعيا او تابع التابعين
 او من ائمة اهل النقل دون من سوى هؤلاء واحسب من قبله باسمه ان ارسل
 له مع ثقته اخرى بخبري ذكره اسم من ارسل عنه وبعدله واما قلنا ذلك لانه مع عدالة
 لا يستحضر ان خبر عن النبي عليه السلام الاولة الاحاديث لا يكون له ذلك الا وهو
 عالم او طاهر لان الخبر في الخبر كثره ونقه على سوا صحيح وانما قلنا بخبره ان يوحى
 عباده على غيره او ينظر جهالة الا وهو يعلم انه عليه السلام او حجة ذلك او نظمه
 فاما ان الراوى اذا روى عن غيره وعرفه فلا يسمه في قوله عبد الله بن جعفر والسامع
 وعي وان لم يذكر اسباب العدا له وانما احصلوا في الخرج فبعد ان يسمه والسامع
 لا يحب ان يذكر سب الخرج وعبد السامع لا يصبر محروجا الا نذكر اسباب الخرج ولذلك
 اصحاب الحديث يزدون الرجل ولا يزدون اسباب الترتيب ولا يسمونه انما يكون عدلا اذا احسب
 الناس ولم يخلوا بالواجاب فلو وحده في اختيار ذلك على طول الزمان مخافة ان يكون فيها
 ما لا مسلم معه عدالة لو حدها ما سوي بسعد رفاقه انما لم يحب على البري
 ذكر اسباب العدا له للمسفة التي ذكرها فافكر له ان المعبر هو الظن بعد له
 الراوى ولو لم يحصل من دون المسفة لما سقط وجوبه لما كان المسفة ولو حصل مع
 المسفة لم يكن سب الظن هو المسفة بل هو عدالة المزني والعدالة حاصلة في مسليا
 فان لم يكن المسفة على المزني ذكر اسباب العدا له لانه خبر عن ظنه وليس له
 المحنة لانه خبر عن غيره فلا بد من ذكره فافكر له لا فرق بينهما لان الراوى
 قد يكون عدلا بعد المزني بان خبره غيره بعد الله وعلى ان هذا فروقا لا يورث
 موضع الجمع لان الراوى خبر عن الرسول عليه السلام وطريقه الى ذلك غيره كما
 ان المزني ينظر عدالة من زكاه وطريقه الى ذلك معروفة باسمه اسباب عدالة

من اجل المراسيل يا شيا من لا ان تركه ذكر من طرعه مضمون حاله عنه وعدائه
 ولود في اسمه فحسبنا عنه ولم نعلم عداله لما وحي فواحيه وادخلنا
 عنه وعداله وانما قلنا ان بره ذره مضمون للارعداله ان عرفها هاب
 كره لم يصح لانه ما ذكرها وان عرفها ما باليه لا يرسل الا عن بعد لم يصح لان
 كثيرا من البعاب قد ارسلوا عن ليس به ولا ان الراوي قد يكون عدلا عند الاسان
 ولا يكون عدلا عند غيره فلا يصح لود ذره الا ان يكون عدلا عندنا والحواب
 ان الارسل لا يضمن ما قالوه ووقولهم ان البه قد يرسل عن ليس به قبل لهم ان
 ذلك لا يفرج في ان الطاهر والعالي عن البه انه لا يرسل الا عن به حاله
 قد عدل من لو فحصنا عنه لم يكن به والعالي لا يرسل للبادر ووقولهم انه لو ذكر
 اسمه فعر فاعنه لم يسقط عنا البطر في عداله قبل لهم ان فمن يرسل المراسيل
 من يقول ان العدل في ذكر اسم من روى عنه فانه لا يلزم البطر في عداله وهذا
 لا يصح لانه يودي الى ان لا يلزم البطر في عداله الرواه اصلا مع ذره الفساد في الناس
 لان عداله الراوي يقتضي به من سمع عنه وعداله من سمع عنه يقتضي عداله من سمع
 عنه انما يرهدي الى التي عليه السلام فلا يلزم البطر في عداله احد ومنهم من يقول
 انه اذا لم يذكر اسمه سقط عنا البطر في عداله لانه لا يثبت من البطر في عداله ولم
 بان النبي عليه السلام قال كذبوا وادخلنا العباده وعداله يقتضي الا يعمل
 ذلك الا من روى عنه به غيره واذا ذكر اسمه لم يثبت البطر في عداله لانه
 من ذلك ولم يلزم على النبي عليه السلام ومن قال فاسم المرسل على سباده الفرج
 لعله ان كان واحدا منهما فيثبت البطر في عداله ما وحي به حكما على العبر وحي
 في ذلك العبر والحواب اننا لا نعلم ان هذه العله صحيحة وليس يصح ان
 يسقط في الشهاده ما لا يسقط في الخبر لصد من الاحتياط ولهذا يسقط فيهما
 الخبر والعدد وان شئت سجد الاصل سهود الفرج وقال ابو عبد الله
 القاسم يقتضي الا يجوز الحكم بالشهادة على الشهاده فكان مخصوصا من القاسم
 ولا يجوز قاسم المرسل على الخصوص من القاسم والحكم الاسلام انه مخصوص
 من القاسم وعلى انه انما يقتضي المرسل على الشهاده في المنع من الحكم به لا في الحكم
 به وقد فاسه عليه من الوجه الذي صح منه القاسم وقد روي بها ايضا بان
 الحاكم انما يحكم بسهود الاصل وسهود الفرج فلا بد من ذكرهم في الحكم
 وذلك لروم العباده في الخبر معلوم بالحر الاول عندكم فوجب في ذكره

ان

سن

فصل في معرفة ما حصل في غيرهم من الخدول وان قالوا الطاهر من قول الصحابي قال النبي
كدي له سمعه منه **فصل** في ما اذا قلتموه لانه مسند لا لا يرسل وعلى انا تصور
الكلام مما اذا قال الصحابي يعني ان رسول الله قال كدي او سمعت انه قال كدي
فصل في الحديث اذا ارسل مره واستد مره او الحق بالرسول عليه السلام
مره ووقف به على الصحابي مره اما اذا ارسل الحديث واستد مره فلا سمعه في هو
له عند من يعزل المر اسيل وكذلك عند من لا يعزل الا ان اسناد النفع بعضه ذلك
اذا لم يسمع منه معارض وليس يسمع منه ارسال المر سئل لانه خور ان يكون ارساله
لانه سمعه مر سلا او سمعه مصلا لانه سئل راويه نفسه وهو يعلم انه نفع في
الجملة او يعلم نفسه نفسه وكذلك اذا ارسل الحديث مره واستد اخرى لانه خور ان
يعرضه بعض ما ذكرنا قاما اذا الحق بالحديث بالنبي عليه السلام واوقفه عمره بالصحابي
فانه يجعل مصلا لانه خور ان يكون الصحابي رواه عن الرسول عليه السلام مره وذكروا عن
نفسه على سبيل القوي رواه كل واحد منهما ما حسب ما سمعه او سمعه احدهما برويه
عن النبي فبني ذلك فظن انه ذكره عن نفسه فاما اذا وصله بالنبي عليه السلام مره واوقفه
على الصحابي اخرى فانه يجعل مصلا لانه خور ان يكون سمعه من الصحابي برويه مره عنه عليه
السلام ويذكره عن نفسه فاما اذا ارسله او اوقفه ريانا طويلا لم ارسله او وصله بعد
ذلك فانه بعد ان يسا ذلك الزمان الطويل الا ان يكون له كتاب يرجع اليه فذكر ما قد
نسخه الزمان الطويل **فصل** في الحديث اذا روى الراوي الحديث عن رجل
يعرف باسم فلم يذكره بذلك الاسم وذكره باسم لا يعرفه فان فعل ذلك ضعف من روى
عنه او لانه ليس باهل ان يعزل عنه طريقه بعد عشرين الناس وخافهم فلا يعزل طريقه فاما اذا
لم يذكر اسمه اصح منه لانه ليس بضعه من يقول ان طاهر الاسلام يروي في العبد له
فانه يعزل هذا الحديث ومن يقول انه لا يبد من شخص عن عبد الله حيث لم يذكر اسمه فهو
كالمر اسيل ومن يعزل المر اسيل يعني ان يعزل لان عبد الله بعضه لولا انه نفع غيره لما روى
ذكر اسمها لمعروف وصار كما لو عدله

رواه سمعه صلى الله عليه وسلم في
الطريق انه ذكره عن نفسه

المر اسيل
المر اسيل
المر اسيل

باب في قصص ما يرجع الى الخبر عنه مما يور في الخبر
فصل في الخبر اذا كان مسناه خلا ومقصي الفعل اعلم ان الفعل اذا
مع من سي فاما ان يسمع منه شرط او يعزى شرط فان مع منه شرط نحو ان لا يلام الخو
اذا كان محض الانفع منه فانه خور فلو احضره وتعلم انه ليس بمحضر فان فيه نقا
واما الباقي فمحو كلف ما لا يطا فانه لا يعزل احرا الواطر في مخالفته وانما لم يعزل في
مخالفة لما تقدم في خصص العموم حكم العقل فان امكن يا ويل ذلك الخبر كمن عصف

العموم معلوم اذا انفرد فاد العارضا مع من العلم يشتمل العموم كما يمنع العموم من حرج
الخير فاد العارضا فان حرج الخير صحيح حيث نال العام عليه كما في سائر الأدلة المعلوم
احكامها وبطلانها عليه اجماع الصحابة فانه خصوص قوله توصيكم الله في اولادكم بقوله
عليه السلام انا لا نورث ما تركناه صدقة وهو له القابل لا يرب والصحاح ان واطمه ادعت
وراد ذلك بالتحليل لا بالمراف وخصوصا قوله تعالى ما وراء ذلك يقول لا تسخا المرأه على
عقبتها ولا على ما خلفها وخصوصا قوله واصل الله السخ خيرا ان سخطت في المبع من مع
درهم بدرهم وخصوصا قوله تعالى اقبوا المؤمنس برؤاه عبد الرحمن في المحو سنوا
بهم سه اهل الكتاب وما ذكرنا نصفي ان الخمل قول عمر لا بدع كتاب رسا على انه لا
يرك شيئا للجمع من هذه الاحاديث وعلى ان ظاهر كلامه بعد السخ دور الخصم له
لانها من جنس الكتاب فان كان الكتاب فان كانا فلو احترها في نفسها
وطرها فخصوها من قوله تعالى اسكنوهن من حيث سببن قال له ان حرجها قد
كان تقضى وامارون طر بها العمل به في غيرها وعلى انه لو قبلوا طر بها في نفسها
لقبوه في من في مثل صفتها على ما هو عادتهم في اجراء الخبر في مثل صفه من ورد فيه
الخبر وقد قال بعضهم ان عمر لما لم يعمل طر بها لقوله لا بدع كتاب رسا لقوله امراه لا
تدري اهلها نسيت لا لما ذكرتم من انه لو قبل طر بها في نفسها القبله في غيرها والحواس
انه لو قبل طر بها لعل على ارجحها وارجح غيرها فافهم انه لو اسر لور الكتاب لاجل
قولها دليل العمل بخبر الواحد واحد واحد عند سر اقطه وبلك السرايط حا
صله عدم معارضة العموم فوجب العمل به فان كان من شرط العمل بخبر الواحد
حد الابعار صبه عموم الكتاب فكل واحد احب عن ذلك ان اجماع الصحابه
على العمل بخبر الواحد فوجب العمل به على كل حال ولا يجوز ان يسرط فيه ما ليس
عليه دليل ولا دليل بل على ما اسرطه السائل وانما بان ان يقول انما تصحوا اجمعوا
على العمل به يقول عام ساو هذه المسله وان لم يبينوا ذلك فان لم يجمعوا على
العمل به مع معارضة العموم فذلك دلاله اخرى في المسله فان كان
عهم على العمل به في موضع هو اجماع على العمل به في كل موضع الا لداله الا برك
الهم لو اجمعوا على العمل به في موضع من فروع الصلوه لدل على العمل به في فروع
الصام فكلهم انما يدل على ذلك لانه لا فرق بين الموضعين وليس كذلك
ان يقولوا انه لا فرق بين العمل به مع معارضة دليل سرعي له وهو العموم ومع
فقد دل لا برك من العلم او فواسمها فان كان اجماعهم على العمل
به يدل على ان العمل بخبر الواحد معلوم اذا انفرد كما ان العمل معلوم بالعموم

والله اعلم

الحج والعمرة والادب والادب
هو الاصل في كل شيء من الادب

ما ذكرنا

دو

ان يخص بالفضل قصص في الحكم لا يقتضي قياس الاصول
 خلافا لافاضه حر الواحد اعلم ان القياس على امتثال الاصول اذا عارضه
 حر واحد فاما تعارضه اذا اقتضى الخبر الحاف اساسا يقتضي قياس الاصول حظه
 على الحد الذي يقتضي الخبر الحاف او يقتضي الخبر لخصيص على القياس فمن خبر لخصيص
 العلم خرج منهما ومن لا يخرج من هذا القسم محي القسم الاول والنس لخواطه
 هذا القياس اما ان يكون منصوصا عليه او مستنبطه وان كان منصوصا عليه فاما
 ان يكون النص عليها مقطوعا به او غير مقطوع به فان كان مقطوعا ولم يقتض ان يقتض
 فيها راد خرج معها العلم من ان عارضها الخبر فانه تحت العدول عن الخبر لان
 النص على العلم بالنص على الحكم ولان حر الواحد في هذا المكان خرج العلم المنصوص
 صحتها من ثوبها على نصا حر الواحد رافعا موجب النص بالمقطوع به من خمس
 فوحسب العدول عنه وان لم يكن النص على العلم مقطوعا به ولا يقتضيها ناسا في الاصل
 بل مقتوع به فان الخبر يكون عارضا له اذ يكتفي واحدا منهما محررا واحدا
 الخبر او الى الله يقتضي الحكم بصره والنص على العلم يقتضيه بواسطة العلم وان
 كان حكايا في الاصل ناسا بل مقتوع به فهو موضع اجتهاد على ما يشه في العلم
 المستنبطه واما ان كان العلم مستنبطه فاما ان يكون حكمها ناسا بالخبر واحد
 او بالقطوع به فان كان ناسا بالخبر واحد والخبر المعارض لها واولى وان كان ناسا بل
 مقطوع به فيسعى ان يكون الناس اجتهاد في ذلك وان كان الاصوليون الخلاف فيه
 من غير هذا التفصيل وعند السامعي والي الخبر الا حذر بالخبر اولى وقال عيسى بن
 امان ان كان الرأي الحرب فمناهل لا عبر صاير القياس اولى وذرا ان حص
 الصالحه رد الحرب الى هوبه بالاجتهاد وان كان الراي خلاف ذلك والخبر اولى
 وحتى عن مالك انه رجع القياس على الخبر ومهم من قال طريقه الاجتهاد واحج
 المرحون بالخبر ناسا من جملة اصحابه لان ابا بكر بعض حجة حجة بهار وانه
 بلال وبن عمر انه في الخبر وفي التيسير من الاصلح للحرب فان قال
 ابن عباس قال في ذلك لانه لم يقل حر الى هوبه اذ استسقط احكام من ميامه
 ولا يحسن به في الاباحي بعسلها بلنا فقال وما نصنع فمهر اسنا والمهر ليس
 حر عظيم كاتوا بوضوحه فقال له ابو هوبه يا راح اذ اظهرت عرسو
 الله فلا تطرب له الا مال فقل له ان ابن عباس انما ركب هذا الخبر لانه لا
 يمكن الاخذ به من حيث لا يمكن قلب المهر ليس على اليد والجارح عن

مستسط من الالفاظ والالفاظ اقوى 2 الدلالة ومن ها ان العباس اس من
 الخير لان الراوى يخون عليه الذب والخطا والجواب ان جوار ذلك الجواز
 كون الحكم غير معلون بالاماره وان كان الاعلى صدق الراوى وتعالى الحكم بالاماره
 ومن ها ان العباس اذا كان خص به العموم فاولى ان يرسله الخمر لانه اصعب
 من العموم والجواب انما هي خصوص العموم بالعباس لم يرسل العموم اصلا
 وليس كذلك ادانها الخمر بالعباس اصلا والاولى ان يرجع في ذلك الى الاحتمال
 وان يرجع عند المحقق العباس على عدله الراوى وصيغه صار اليه وان كان صيغه
 وثقته تزيد عنده على قوه الاماره وحب المصير الى الخير
 في فائدة خبر الواحد اذا كان البوي به عاماهل يزد الخمر الوارد فيه ام لا اعلم ان خبر
 الواحد اما ان يصح علما او عملا وان يصح علما فاما ان يكون 2 الادله العاطفه ما يدل
 عليه او لا يكون فيه ما يدل عليه فان لم يثبت لم يثبت سواء يصح مع العلم عملا او لم يصح
 ذلك لانه لو كان محققا لاساعه النبي عليه السلام ولا وجه يعله على وجه يقوم به
 الخمر لانه لا يجوز ان يوجب علما العلم به ولا جعل لما يطربعا الله وخبر الواحد ليس بظن
 بل الى العلم فان هذا العلم انه عليه السلام اوجب العلم به على من ساقفه
 به دون من لم يساقفه به وبذلك الخبر اذا كان البعد به مقصورا على من
 ساقفه به فان خبره وان يكون عليه السلام اظهره ووجب يعله على وجه
 النبوة ووجب العلم به على من ساقفه به وعلى من ساقفه على النبوة فله ان
 عليه السلام لو فعل ذلك لقوب دواعي الدين والعاده الى يعله ولم يخرج ان يعله
 اد لو كان خفا مسلمة لخورا ان يجد في الدين والدينا امور لم يسلمها حرمها والادراك قلنا
 انه عليه السلام لو جهر بسم الله كما كان يجرى بالعلم لم يساقف بعلها لانه كان
 يجرى بها مروه وليس بها اخرى فله ان يعل تعصم انه جهر بالنسبه وتعصم انه اس
 بها فاما اذا كان في الادله العاطفه ما يدل على العلم لم يسحق ان يكون عليه السلام
 قاله واقصر به على احاد الناس واقصر بعمرهم على الرليل في وجوب العلم به واما اذا
 كان يصح عملا وان البوي به عاما فقد اختلفوا في قبوله فلم يعله ابو الحسن
 فيقول ان فروع الصلوه محالعه لعمرها فلا يسحق ان يخص به العلماء ويقول كل
 شرط يفسد الصلوه وهو ركن فيها فانه تحت ظهور يعله كالعلة التي تحت
 ظهور يعلها ففعل الصلوه وما تعرض فيها وليس شرط نحو خرم الكلام في الصلوه
 فانه لا تحت يعله عاما ويقول ليس تحت سماع يعل صفة المصقول لوجوب الوتر
 ولا يوجب سماع يعل الوصوم من الرعا فوالله يعله لا ردك لانج به النبوى وعنده
 ان على ان الاحار الى لا يصح علما لا تحت سماع يعلها في الخاصة والعامة بل
 لخورا ان لا يكون العامة مطلعه بها كالمحدود ويكون مطلعه بالرجوع في ذلك الى

عمر

سمع القراء طبعه وسمع السبع يقول ان يقول طبعي واحترني وسمع فلانا الا يرى انه لا
 حرج في الشكاه على السبع ان يقول المانع بعد وسم ان يقول عليه كتاب السبع ويقول الامر كما
 يرى على فاما اذا روي طبعه فلم ينكره ولم يقل الامر كما يرى على او سمعت ذلك فلهما ان
 يجلسوا على تلك الاحاد لان بركه الاخبار دلالة على انه سمعها وليس لمن سمع القراء
 عليه ان يقول طبعي واحترني وسمع فلانا لان السبع لم يلفظ شي ولا فعل الخبر
 والاخبار فان قيل امسأله عن ذلك خبري خبري يا اخيه الخبر عنه فله
 ولو اباح الخبر عنه لم يجد ذلك لان الدرب لا يصير مباحا ما حقه فان كان سكوت
 السبع خبري في العادة خبري قوله وسمع ما روي على في جواز الخبر عنه فله
 انه خبري ذلك خبري ما ذكره في الدلالة على انه قد سمعه وليس خرج السبع من ان يكون لم
 يلفظ بالاحاد والخبر ولما ان يقول فرائد على فلان او روي عنه واما حصر السبع فاما
 اما قوله فهو ان يسير السبع الى باب يعرف ما فيه فيقول فلن سمعت ما في هذا الباب
 فانه يكون بذلك محظرا ويكون احرم ان يروي عنه فيقول طبعي فلان او احترني وسواء قال
 اروه عني او لم يفعل له ذلك فاما اذا قال له طبع عني فاما في هذا الخبر ولم يفعل فله
 فانه لا يكون محظرا له واما ابحار الخبر له وليس له ان يخبر به عنه لانه يكون كادبا
 واداسم السبع نسخة من كتاب مسهور فليس له ان يسير الى نسخة اخرى من ذلك
 الكتاب ويقول فلن سمعت هذا الا في النسخة بخلاف الا ان يعلم انهما متفقان واما
 المطباعة فهو ان يسير السبع الى عمره انه سمع الكتاب القلاني فان اصرط الى حقه
 جاز له ان يروي عنه وان ظن انه حقه فان له ان يروي عنه حسب طبعه واما الاحاد
 فهو ان يقول السبع احرم فدا خبر له ان يروي ما صح عني من احاديثي واصحاب الحديث
 وزله ان يروي عنه ويقول احترني فلان ولا يقول طبعي فالوا لان قوله ذلك خبري في
 العادة مخبري ان يقول ما صح عني من احاديثي فلا سمعه فاروه عني فظاهر الاحاد هي
 اباحه السبع الخبر عنه من غير ان يخبر وفلن بان ذلك اباحه الدرب فان سأل
 في العادة مخبري ان يقول له ما صح عني من احاديثي فلا سمعه فان حقه حم المطاوعة

باب في قول الصحابي امر بان لا يما حقه

سمع ان يذرا ولا من الصحابي وما طرعا الى معرفة توبه صحابا فطعم في مسائل اما
 الصحابي فانه لم يجمع فيه امران احدهما ان يطيل محالسه عليه السلام وهذا لا
 سمي من رايه من الواقدين وغيرهم ممن لم يطال المثلث عنده انه صحابي والاني ان يطيل
 المثلث عنده للاسراع له والاخر عنه وهذا لا يوصف من اطال المثلث عند العالم ولم
 يعصم الاسراع له بانه من اصحابه واما طريقنا الى معرفة توبه صحابا فطعم
 احدهما يقضي العلم وهو اخر المتواتر بانه صحابي عليه السلام على جهة السبع
 له والاني يقضي الظن وهو حصر النبوة انه صحبه اما هو او غيره وادد عرفنا

عنه ما سمع من صحابه

أصول المسالك في الأحكام الشرعية

كتاب النكاح

أما خبره كان يفتقر على التلب وقال أبو الحسن المصنف إلى طاهر الخبر أو إلى والاعصم ^{١٢} إذا كان
 ناويل الراوي خلا وطاهر الخبر رجح إلى الخبر وإن كان هو أحد محتملي الظاهر
 رجح إلى رواية وهو طاهر مذهب السامعي ونظرا جمل رواه ابن عمر في خبر الأقران
 على الأقران أو بالأندلس مذهب ابن عمر وقال قاضي القضاة ابن طبري مذهب الراوي وتأ
 وبه وجه الإلزام علم من قصد النبي عليه السلام ذلك ضرورة وجه المصنف إليه وإن لم
 يعلم ذلك بل جواز أن يكون صادرا إليه ليس وقفاً من وجه السفر في ذلك الوجه فإن القضي
 ما ذهب إليه صبر إليه والإلزام بغيره وهذا صحيح وذلك إذا لم يكن له وجه الإلزام
 صار إلى ذلك الناويل عن النبي عليه السلام قال قاضي القضاة فإن كان الخبر مجتمعا وبينه الرا
 وي وكان يمايه أو في جهة أبي الحسن أو الخبر رجح و قول الراوي ليس نحوه فلم يجز
 الجرح عنها الله والخواتم أنا المخلص الخبر لخصص النبي عليه السلام
 وأما استدلال مذهب الراوي على الخصصه من ذلك أنه إذا لم يجد فيما يعرفه من
 النصوص وجه الإحهاد ما يقتضي ذلك لخصص والخلو أو ما لا يكون والله لشهوه
 أو لا يصطبر إلى ذلك من قصده عليه السلام أو ليس مجتمعا أو ليس على لا مشايخ الإحهاد
 فيه والطاهر من دمه يمنع من أن يكون ذهب إلى ذلك لشهوه ولو ذهب الله لخبر
 محتمل الوجوب أن يعله لحوار أن يكون إحصاء عمره فيه خلاف إحصاءه فلم يبق إلا الو
 جهان الآخران فإن قيل لم يعل قصد النبي عليه السلام قبله لما سن
 أن دسه لخرى محرى بغير النص فإن قيل فما يجوز أن يكون قد وهم من قصد النبي
 عليه السلام ما لا أصل له وطرا به علم ذلك قبله الطاهر من علمه وجهه يقتضي خلاف
 ما ذكرتم كما أن الطاهر من رواه الصابط المسقط أنه لم يخطئ سمعه وإن جارحاً إلى ذلك

باب في الإحصاء الطبعي رتبة

أعلم أن الخبرين إذا عارضا فاما أن يكونا معلومين ومطبوخين أو أحدهما معلوماً والآخر
 حرم مطبوخا فإن كانا معلومين فاما أن يكونا عامين من كل وجه أو خاصين أو أحدهما
 عام والآخر خاص أو يكونا عامين من وجه خاصين من وجه فإن كانا خاصين فاما أن يكونا
 حرم عاماً ثانياً العام على الخاص وإن كانا خاصين أو عامين وعرفنا التاريخ بينهما فمضي
 نسخ المسافر المنعقد وإن لم يعرف فإن كانا من الخبرين فمضي فعل وإن لم يكن أو أمكن لكل الإ
 مه معب عنه حيثما كان التعبد فمضي التاريخ وعرفنا التاريخ وعرفنا التاريخ وعرفنا التاريخ
 إلى موجب الفعل ولا يجوز رجح أحدهما على الآخر لما رجح إلى سنده لأن ذلك يقتضي
 قوه الظن لسوء أحدهما وليس وأحدهما مطبوخاً وخوار إن قال الله تعالى البعد
 بأحدهما لما رجح إلى الحكم نحو الخطر والوجود لأن ذلك لا يقتضي قوه الظن لسوء
 أحدهما وإنما يقوى البعد به والتعبد عند العارض من كل الطرفين سرانطه وإن

فان كل واحد منهما خسر عما يغلو به . حكم فلم يرجح مدركه المحررين والجواب
 فاصي القصة في الذين ارادوا رجح احدي السهاده عن علي الاخرى مدركه السهود وعرف
 مرجح بها فالان السهاده اصل بنفسها ولهذا اعتبر فيها لفظ مخصوص والاصل هو الرجح
 بعونه الظن لان الظن الضعيف مع الاقوى كالظن مع العلم وليس ادالم اخرى السهاده على
 هذا الاصل الاخرى غيره عليه وما خرج عن هذا الاصل لا يجوز فاس عن غيره عليه ولدي هذا
 هو الجواب اذا فاقنا الخبر على القوي ودرك فاصي القصة في السرح انه لو رجح القوي للزم
 المفسر حار فاما الراجح الى احوالهم فاسامست كما ان يكون احدا الراويين اسد لخبره والبر
 وزع الا ان اللبس والسهاهل مع ذلك يكون احدهما الظن لصدقه اقوى ومن هاهنا قوة القبط
 لان الخطام مع ذلك العذر وقد تسدل على صطبه بكونه اسرا سعا لا بالخبر وبقله ما
 نفع في خبره من الخلل في اللفظ والمعنى ومن هاهنا يكون احدهما الخبر علما واستدلاله
 واعز رفقها فاما ساعلو بذل الخبر وعينه وقد تسدل بذلك ايضا على قوة صطبه وبو
 ته او فرعه لا واسد بعضا ولا الخطام مع كون الراوي اقله احدهما اذا فعل الخبر
 بالمعنى فاما اذا فعل اللفظ والقصة وعينه شوا ومن هاهنا يكون طرفا احدا الراويين
 اقوى وذلك لخوان يروى ما فعل فيه الانسياه واللبس لخوان يروى انه ساهل رندا
 تعداد في وصف السحر والاخر يروى انه ساهل في وصف الطهر بالصوم فان طر بهدا
 اطهر والانسياه على الاول لا يروى لخوان يكون احدا الراويين اسد فلا يثبت لما رواه فتلول
 طر به اطهر ولهذا رجح السلف الى ارواح النبي عليه السلام في احكام الجنائز ورجح
 الساعدي رواه اني رافع علي رواه ابن عباس في بروج ميمونه لان انا رافع كان السفي
 في ذلك وكان اعرف بالقصة وخوان يروى الخبر احدهما ويسنده الاخر ولم يرجح بذلك
 الاخر ورجح به عيسى بن اباان قال لان الراوي لا يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله ولا
 لحسن من الراوي ان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله مع الظن بحسن منه مع العلم
 فمن ابن ان طر بطر من طر المسد لما عارض فان قال اطهر لاد ان سلب الخبر فاما
 طر عن جماعة فحينئذ يكون من سله اقوى لاجل الذمة وقد رجح قوم يكون الراوي من
 ان ابن السلف وكونه اقدم هجره وهذا الخارج به من حيث كان من هذا حاله اعرف
 ما حوالا النبي عليه السلام والساجير به ورجح قوم بالخبره والذئوره اما الخبره فلا
 بأس بها في قوم الظن واما الذئوره فان كان الصطام معها اقوى ووقع بها الرجح وظ
 ذلك داخل فيما تقدم واما الرجح الراجح الى امتن الخبر فصران احدهما راجح الى
 لفظه والباقي لا يرجح الى لفظه اما الاول فبان يكون في احدهما احكام في اللفظ
 والمعنى يكون الاخر سلبا منه فعوى الظن لبعده عن الخطا والسهو فان قل

الادوية ما قاله قال فاصي القصة وهو الا
 صحيح قول الراوي عن رسول الله عليه السلام

عيان

في الفعل فيروي حيران في وجوبه واناحة ويقول ان وجوبه واناحة سر عيان والاباحة
 يعني الوجوب والحوا **ان حيران الاباحة** يعنى في الوجوب وانه موافق لحكم
 العقل لانه قد اقصى الفهم والعلم من الوجوب في حيران الاباحة لانها راض حيران الوجوب
 في معنى الفهم لانهما سعيان الفهم ولا تعارضه في اسباب الحسن لان الواجب حسن وانما يعا
 رضه في معنى الوجوب وانه حكم العقل بان المسبب للوجوب اولى لانه الناقل من حكم
 العقل ومن **ما ان يكون احد الطرفين** قد يربط الى اسقاطه لخوان يكون احد الطرفين
 يعنى اسباب جبر والآخر يعنى ورجح تعصم المسقط للحد لانه تسقط بالسها و
 معارض التمسك معارض الحسن يكون سببه في اسقاطه وقاصي العصاه يقول هما
 سنان لان السببه انما يور في اسقاط الخبر عن الاعيان لا عن جملة السببه ولها يل ان
 يقول اذا كان الحد سقط معارض الحسن في الجملة ولم يقدم له سبب اولى ومن **ما**
 ان يكون حكم احد الطرفين كدخول سبب احدهما الخبر والآخر الروح كقاصي العصاه في
 التبرج انهما سنان ورجح عدم المسبب للوجوب لانه لا تعارضها من الاسباب المطله ما تعرض
 الروح ولا سطر الخبر بعد سببها سطر الروح بعد سببه فباب الخبر اندوم **ما ان**
 يكون حكم احدهما احوط او يكون حكمهما ناقيا لخوان يكون حكم احدهما الخطر والآخر الا
 باحه وهذا وان كان احدهما عطا نقال حكم العقل والآخر ناقلا عنه والناقل اولى ولانه
 لا تسع من البطر في ان الخطر هو وجه ربح فان **ما ان الاباحة** والخطر قد يكونان
 سر عيان لان حكم العقل الوجوب **ما ان** بل الحاضر هو الناقل عن حكم العقل
 الذي هو الوجوب ولا تعارضه في هذا الوجه حيران الاباحة واما ان الخطر جهة ربح
 فتسعي ان اخرى القول في هذين ليس خلوا الخبر ان الحاضر والمبني اما ان يكون احدهما حجة باق
 اولا يكون له حكم باق وان كان له ذلك فاما ان يعلم بقا ذلك الحكم من ذلك الخبر او تعلم
 لعدم فان علم به فخوان تجمع الامه على حكم لاحد الخبر فان ذلك يدرك على سبب الخبر وبما
 به لانه لو لم يكن كذلك لم يتسك حكمه وان كان يعلم بقاوه لعدم الخبر فانه لا يدرك على
 ثبوت الخبر وصحة فلا يكون ذلك الخبر اولى من غيره فخوان روى انه سئل عن من الدرافه
 الوصو فعال وهل هو الا تصعبه منك وتكون الدرافه تصعبه من الانسان وان كان باقلا لا
 انه يعلم لعدم الخبر ولا يدرك على ما الخبر واما اذا لم تكن لاحدهما حكم باق فعال ابو الحسن
 الحاضر اولى وقال ابو هاشم وعيسى بن ابيان بطر جان ورجح الى غيرهما من الادله او
 الى حكم العقل وحليلهما انا قد علمنا بعدم احد الخبرين على الآخر فاذا لم يعلم ايها
 هو المتقدم حوزا في كل واحد منهما ان يكون هو الماختر في العمل به ولا يمكن
 استعما لهما وليس احدهما اولى من الآخر فصار تعقدي وليبين على امره اذا لم يعلم
 بعدم احدهما على الآخر وكالغري اذا لم يعلم بعدم موت أطرفهم فانه سطر حكم
 الارب فان **ما ان** لهما العملوا على حكم العقل لخوان ان يكون هو

الغير من سبب واحد الخبر
 والآخر سبب معارض

لمأراه من البدو والنصره وغوران يكون المبدأ احيان منصرف في الملك فبالحل واحد منهما الملك
بحكم البدو وليس كذلك الخطر والادب فبقاها الخبر انهما فان الفرق بينهما

الكلام في القياس والاجتهاد

باب الامارات واحكامها

اعلم ان الاماره هي ما البطر الصريح ومنها معنى الى الطرح بعد ايفارق الدلالة لان الدلالة هي ما البطر
الصريح ومنها معنى الى العلم والملك لمون اسمون ما هذه مسيله الامارات عقبله كاس او
سرعه والعقلها اسمون الامارات السرعه خبر الواحد والقياس ادله ولا اسمون الامارات
العقله ادله بالامارات على العقله وعلى فهم المصنفات والكلام في ذلك كلام في عباره
ملاطاني في الاماراته واما قسمه الامارات فعدد ثلث في ذلك وجوه مسها ما
حتى عن اني الحسن قال الادله السرعه التي ليست بصريح ولا ظاهر منها ما سمي فاشا
ومسها ما سمي دلتا على صحة العلم نحو ما كان يسد له على الجدل او لي بان يكون علمه
الربا من الطبع ومسها ما سمي دلتا على صحة العلم نحو ما كان يسد له على الجدل او لي بان يكون علمه
على موضع الجزم وذلك نحو ما يدرك على ان مراد الله تعالى بعباده الاماره بالجماع في
الصوم هو ان يحكيها بعباده الصوم رمضان مع صريح من اطام وهذا هو الاستدلال
على موضع الجزم ومسها ما سمي دلتا على عام مراد الله تعالى بالخطاب المتسرب
وذلك نحو ما كان يسد له على ان مراد الله تعالى بالافراهي الجبض قال ابو الحسن هذا
ماله اجيل معن فاما ما لا اصل له معن فحوما بوصوله الى فهم المصنفات وليس يعني
بالاصل في ما مع الرد الله لان كثير من هذه الاقسام ليس له اصل يعجز الرد الله وانما
اراد بالاصل ما له طرعه سائر البها فلا فاصي القضاة كان سعي ان يتركها في الاصل في
واحدا بان الاصل سائر اما ان يكون عدولا عن قياس الى نص وليس عرصه ذكره بالتصريح
وقال ايضا كان سعي ان يذكر في ما خرج به اصحاب اني حقيقه من ان العباده ادا لم
تفسد مع عدم الصفة فاولي ان لا يفسد مع وقوع تلك الصفة على وجه الفساد
ولا في الحسن ان تحت فقول هذا ادخل في جملة القياس لان العباده التي اسف عنها
الصفة والتي وقع الفساد فيها على وجه الفساد فاداسرنا في ان كل واحد
منهما لم يخص تلك الصفة على وجه الفساد وقال ايضا كان سعي ان يذكر اسد لالم
على ان انكشاف ربح الساق يفسد الصلوه لان انكشاف الرجل انما يفسد بها لان الموا
حده لم يري ربحه ولا في الحسن ان يقول هذا ادخل في جملة القياس لان في دعوى ان
العله انفسد للصلوه ادا انكشاف الرجل هو ما كان ربه ربحه وهذا حاصل في
انكشاف الربح والجمع بينهما فاس وجب في الساق ايه قال ان ادله السرعه من
مستسطه وغير مستسطه فغير مستسطه بطريقه خطاب الله تعالى

س خ صا

في

على جهة القبلة والحيكم هو وجوب التوجه وهو سمعي وفي الحقيقة حيثما كوز القبلة
وبك الجهة يربط ذلك وجوب التوجه إلا أن ذلك لا يخرج التوجه من أن يكون من
حكم الأماره على بعض الوجوه وأما الأماره السمعيه وهي التي تحتاج في كونها
أماره إلى سمع وليس خلوا ما أن يكون حكمها عقليا أو سمعيا ولا خوران يكون عقليا
لأن العقل سابق للسمع وطريق السمع لا خوران ساجرعه وأما التي حكمها سمعي فهو
كون المسجد أماره فاصله من الخاله التي يجوز للأمام إذا احط بأن يحطف ويترك الخاله
التي لا يجوز له ذلك فمن حيث أن المسجد بي صلوه وأطره وكان كالصف الواطئ هذا
الاعتبار أما تعلم بالسمع والحكم المشعوبه سمعي فإن لم يعلم أن ما لا
يخلص فيه طريقه معصيه أنه لا بد منه من أماره فلا لا والله تعالى كليما أن يجد
في ذلك والأخيهاده لا بد من أن يعلم طريقه أماره أو أماره فادام يتر فيه كلاله
ولا بد من أماره وأعلم أن الأماره لا بد من أن يكون لها تعلق بما هو أماره فيه ولو لا ذلك
لم يكن أن يكون أماره عليه ما ولي من أن لا يكون أماره عليه أو بان يكون أماره على غيره والتعلق
في ذلك صان أحدهما أن يكون الأماره المأموره فيه في الإشراف من العطلات
العم الرطب في زمان السالاه المأموره في المطر وهو أماره عليه وليس إلا سلام
فانه كالمأمور في تحت الدرب وهو أماره عليه ومباليه من السرعات وجود
عليه الأصل في العرع فانه طريقنا إلى حكمه إذا دل الدليل على وجوب القياس والمأ
في أن يكون مدلول الأماره المأموره فيها ولولا ذلك ما كان الأماره مباله من العطلات
أن يعلم في دار مرصا فدا سمع الصراح من داره فإن ذلك أماره على موته ولولا
موته لم يكن الصراح في داره وإن جاز أن يكون سبب جدونه غير موته ومباليه من
السرعات سبب الحكم في الأصل عنده صفة وأسفاوه عداستها فان ذلك أماره
لأن تلك الصفة عليه الحكم في الأصل لأن ذلك طريقنا إلى الحكم فادام من
دلاله فلا بد من أن يكون أماره ولو لا أنها عليه الحكم لم تحصل هذه الأماره وهو سبب
الحكم عداستها وأسفاوه عداستها وإذا استأنها عليه الحكم في الأصل صار
أماره على سبب الحكم في العرع **باب حد القياس**

أخلف الناس في ذلك فحد بعضهم بأنه السسه فلم يه أن من قال أن الأثر يشبه البر
في الصلاة أن يكون مما ساء أو اداسه الله تعالى من سبب أن يكون قايضا وحده أن يكون
بأنه حمل الشيء على غيره وإجرا حكمه عليه فإن أراد أن يشبه بينهما فصح لأنه تحت
الصرح به وإن لم يرد ذلك لم يصح لأن من أجرى حكم الشيء على غيره لا يشبه بينهما
فانه يكون مبالا للحكم عرفا ليس وحده فاصح العصاه بأنه حمل الشيء على الشيء
في بعض أحكامه لصرف من التقية وأظهر من هذا أنه حصل حكم الأصل في العرع
لأن سببها في علم الحكم عند المخير وقد دخل في ذلك الجمع من السبب

فطره سعادته بالحكم وبالعلمه بمرطبه كل واحد في الارز فمبها الحكم ولو علم فمب
 البر مفاضا لصوره او دليل على لادله فمب الارز عليه فادلم يعلم ذلك احياح الى
 الاستدلال بالحكم ليعر وحكم البر فمب هذه الجملة لا بد منها ولا خلاف فيها واما الكلام في
 الثاني فوصف الحكم الذي على فمب سيع البر مفاضا لانه اصل ليع سيع الارز صحيح لان حكم الارز
 سيع عليه من حيث دل الحكم على حكم ما سيعر عظم الارز عليه واما وصف البر بانه
 اصل فمب بانه ان حكم الارز سيعر عليه والبر اصل الحكم لان السعي اصل ليعه واما علمنا
 ان حكم الارز سيعر عليه لانامي بظننا في علمه حكم البر مفاضا لافطساعته امنا فمب
 الارز عليه ولا نلزم على ذلك ان يكون البر اصلا قبل المشرح لانه انما يكون اصلا لحدس وحكم
 البر بانه وذلك غير موجود فيه قبل المشرح وادان لو وصف البر بانه اصل وحده صحيح
 لم يلزم القفها على وصفهم لانه اصل واما الحكم فلو وصفه بانه اصل وحده صحيح ايضا
 لان حكم الارز سيعر عليه من الوجه الذي بانه فان لم نلزم لكون البر حراما
 انما ان يكون فمبنا ليعه مفاضا او اعتقادا ليعه ذلك فان كان فمبنا ليعه الا ليعه
 القياس اذ لم نعه مفاضا وان كان اعتقادا فاعتقادا ليعه ليس بيعه فمبنا
 فمبنا الارز عليه فلم يوا ان الاصل هو الحكم الذي على فمب فمبنا من جعل الا
 جعل هو الحكم فليس الحكم عده هو فمبنا ولا اعتقادا بل هو فمبنا سعه مفاضا واذ
 ليس هو مجرد فمبنا وليس هو اعتقادا فاما ان لم نلزم نفس الدرب الذي فمبنا على
 الدرب الذي لا ينع فيه ولا دفع ضرر وليس فمبنا الدرب هو فمبنا ولا اعتقادا ليعه
 وليس فمبنا فمبنا القياس الى وجود مع البر مفاضا لاد اعلمنا انه لو وط كان فمبنا
 لانه فمبنا اصل فمبنا الارز عليه فانه لا يحتاج في فمبنا الدرب الذي فمبنا على الدرب
 العاري من ينع ودفع ضرر الى وجود الدرب بل القدر في ذلك فمبنا على ان هو
 ليع او هو اعتقادا لكونه حراما فمبنا ان الحزم هو مفعول الاعتقاد والمفعول
 غير الاعتقاد والقفها يقولون لحزم الفعل ويردون بكونه حراما فمبنا ان لو وصف كل
 واحد من هذه الاشياء بانه اصل وحده فمبنا وان كان الاولي بذلك هو الحكم فاما
 الفرج في القياس فهو عند المتكلمين هو الحكم الذي يطلب بوجه بالعليل وعند القفها
 هو السعي الذي يست حكمه بالقياس او ما سعي اليه حكم غيره كالارز واما وصفه
 بانه فمبنا لان حكمه سيعر على غيره والذي قاله المتكلمون اولى لان نفس الارز لا سيعر
 على غيره واما المفسر فمبنا هو حكمه واما التشبيه فهو ما نسب الى السنان
 الصفات سواء بصفه داسه او غير داسه وقد يكون صفه بعدد حاسر عا او
 علمنا وعرض العلمها من ذلك الحكم للسعي واما التشبيه فقد قيل هو في الاصل
 ما به فمبنا ليعه فمبنا الحكم هو ما به يكون السعي محركا ليعه فمبنا ليعه

ان علم حرمه الخمر هي السدرة فليس عليها السدرة امتنع من سربها فانه بمن من العلم حرمه
 سرب السدرة كما لو قال له اعلم ان علم حرمه الخمر هي السدرة فليس عليها السدرة وادان
 حار ان يقول الله تعالى له ذلك حار ان بمن من العلم بالعلم بالعباس واما حار والسدرة
 ولا ان العقل يجوز الا يكون السدرة مفسدة لانه ليس في العلم ما يقتضي ثوبه مفسدة
 ولا انه اذا حار ان يكون العمل به مصلحة خارور السدرة وكان العقل يجوز واما
 ان المطف عالم بما ذكرناه وانه سبب المكلف اذا اطاع في ذلك وطاهر فمع حامل
 سروط حسن العبد في العباس السري ومن ان يخصر الدلالة فيقصر على ما سارح
 فيه الحزم ففان لا شبهة في حسن العمل بالعباس المعلوم عليه فلو صح العمل به
 لمظنون عليه لان وجهه في ما افترق فيه وهو العمل بحسب الطر ولوان ذلك وجه
 في ما ورد به المكلف العلي والسمعي اما العلي فوجوب اليه من تحت
 حائط ما لم يحمي سقوطه وان حور بالحق في اليه من السلامه في القعود وفتح
 السبر للرجوع طر الحسب ان الى غير ذلك واما السمع في وجوب الحزم عند طر صدق
 السمع ووجوب النوحه الى جهة عند طر القبله فيها الى غير ذلك ولا حرج
 المتخالف باسباب من هاهنا لو حسن العبد بالعباس في الفروع مع انها مصلح
 لحسن الصافي اصول السري مع انها مصلح والحوادث ان الرضا الخصم حوار
 العبد بعباس حرمه مع ان الرضا مصلح اصلا على اصله ورض على حرمه الربا فيه فلا يلزم
 ذلك وكون حرمه البر حرمه في عالا اصلا وان الرضا فاس البر لا على سبب بعد الرضا
 ما لا يعمل الا بالمعقول من العباس هو فاس سبب فيقال ولم اذا حار فاس سبب على
 سبب حار ما لا يصور من فاس سبب على سبب من ان السري غان مصلح فلو حار
 اساهما بالاماره مع انه خطي حار ان حرمه عن كون ريد في الدار الا اماره لونه
 فيها مع ان الطر خطي ونصب والحوادث حتى فاسي العصاه عن الى عبد الله
 انه سوى بينهما فقال له ما حور ان رط سبه الفرع بالاصلا اماره فعبد بالالله تعالى
 بان يعمل عن الطر الى العلم بالخا والفرع في حكمه حار ان رط سبه الفرع بالاصلا اماره
 ره فيعبد بالاصلا فقال عن الطر الى القطع بكونه فيها وحرمه عن ثوبه فيها ولعل ان
 قول انه ما سوى سبهما لان بطر الاماره الله على كون ريد في الدار الا اماره الله
 على سبه الفرع بالاصلا وحرمه لا يعمل من طر شبهة به الى القطع على ذلك فذهب قال
 اما سبب عن طر كون ريد في الدار الى القطع بكونه فيها كما يعمل صله في العباس
 وهو لا يعمل ذلك في العباس واصفا فان حار مع ان الاماره قد خطي ونصب ان
 يستقر بها الحال في ذلك لانه على كون ريد في الدار حاز في الاحيار مع انه

حكم الاصل وانما استخرج منه علته وقسم عليه الفروع وهذا هو الذي باباه وله
 ان يقول انه ليس في النصوص خبر لاحكام الفروع ولو قل انها نظم بالنصوص
 لانه يحتاج فيها الى النصوص جارا ان العلم المنسب تعلم بالادراك لانه
 لا بد منه من ادراك من هو وان القاس فحليا ولا خور النوص الى المصالح فحليا
 والجواب ان القاس لا بد منه من بطر واسدال وخوران سوصل الى المصالح با
 لبطر كما سوصل اليها بالطر في النصوص وفي الجملة ان كل ظن وعلم منسب وانما
 لا سوصل اليه الا بالبطر وهو غلنا ومن هنا ان جلي الاحكام الشرعية لا تعرف
 الا بالنصوص فكذلك خفيها لان كل ما عرف فجليه بطر يولم يعرف خفيه الا بذلك
 الطريق كما في المذكرات والجواب **قوله** اذا وجب ذلك في المذكرات وجب مثله
 في غيره اليس اعدا الشريعات لعلم طيه بالادراك والضرورة وحسنه بالاسدال
 وحلي الشرعيات بحرف بالنصوص الخلية وحسنها بالخفة ونشر العرفان الواقع في
 الظاهر وبالمساهلة وفلسفه من ساهله وموقعه من فاه فان **قوله** ليس ليس
 ذلك الى الادراك فله وذلك احكام الفروع سسد الى احكام النصوص
 ومن هنا ان الشرعيات لو كانت لها علل لكانت كالعلل العقلية فكان يستحيل
 انفكاها من احكامها الا ترى ان الحجة تسجل وجودها وليس الجسم محمدا وفي
 ذلك سوب احكام الشرع قبل الشرع والجواب **قوله** جميعها من الموضع من
 غير جامع وانما فان عموما بالحركة لخرل الجسم وانما اسمها وجوده من دون لخرل الجسم
 لان معنى كونه داحرته هو انه محمول وان عموما بالحركة معنى بما عوله اصحابا فانما وجب
 منه ذلك لانه ذات نوح لول الجسم محمدا من غير شرط لانها لو حدث من دون الخاب
 لما انفصل وجودها من عدها وليس ذلك العلل الشرعية لانها اما ان يكون وجه المصلحة
 او اماره لصحتها وجه المصلحة ومعلوم ان وجه المصلحة يقتضي المصلحة شرط المحض
 بعض الزمان دون البعض ولهذا اختلف سرائع الانبياء وشارس العبادات ولم يسمع
 ان يكون شرط دون وجه المصلحة غير ما في الشرع ولا ابو حنيفة المصلحة وانما ساهله
 ليعتبرها وجه المصلحة وان وجه المصلحة يور في المصلحة في زمان دون زمان حار
 فيما نذكر على وجه المصلحة ان يدرك عليه في زمان دون زمان فان في **قوله** فيما دكت
 ولا يعلمون لعلو الحكم بالعله **قوله** له معلو النبي عليه السلام بها ايضا او ينسبها
 كما يعلم لعلو الحكم بالاسم معلو عليه السلام بالحكمة وان لم يتعلق كمال الشرع
 ومساها ان افعال النصوص في حكم الحادثة ولا يجوز ان سجد بالله تعالى بالقاس
 ومخالفة لغير معين ولذلك في مخالفة العقل وما من جانب الاول والعقل

طعنه صادرا عن اماره وجامعه وحسن ذلك في الفعل فقد يعرفه الصالح لجمال المسار والجل
 السهوه والاحسان او الطن من غير اماره وفي الامام على الفعل مع الساب في مصبه الا بعد
 البحث ومي اقدم من غير حذمه العقل وليس كذلك اذ اظن ارتفاع المضرة لاماره صحه
 واما اذا سلك في فعل الفعل بالساب في دون الخبر دراهمه نعم منه فقد عمل على الشك
 هني واذا سلك في الخرب بعد من الطهارة فمالك عمل على الساب فوجب الطهارة
 وعنه عمل على النفس وكل واحد منها وجه في العبد فعاد العمل على الساب في بعض
 الوجوه ومن طأ به لو حار العبد بالعباس السري لان على طلته اماره ولا اماره
 عليها لان الاماره على ذلك اما النص او العادات وليس كذلك في فاس طلته واماره
 مخصوص عليها واحكام السري لا ينسب بالعادات فتكون الدال على امارتها وعلما
 العادات والحوادث ولم لا يجوز ان يكون الطريق الى ذلك منه السري وعاداه
 لان السري قد يدرك بصره وقد يدرك بنسبه لخوان يعلم بكون الحكم عند مصبه واساؤه
 عند اسفاهها فعملت على طنبها انها عمله الحكم او يكون الصفة موبرة في حسن ذلك الختم
 لخوانها في روع الخمر عن المال فاولى ان يرفع الخمر في الباح ولا نسبه في حو
 الطن عن هذه الامارات هـ

باب في انه كان يجوز من جهة العقل ان يستدل الله تعالى بالاسباب
 بالعباس والاحقاد اما الاحقاد بمعنى الاستدلال خطاف الله تعالى على مراده
 ولا نسبه في ان ذلك جائز في النبي واما الاحقاد في الامارات السري عنه فان كان اخبار
 الاحقاد لم يأت ذلك في النبي واما الامارات التي لم يجمع بها من العروج والاصول فجوز
 ان يكون معبدا عنها بالاحقاد لانه لا يمنع ان يكون مصلحته ان يحمل باحصاده في القر
 وع حكا في غيره فان كان احقاد النبي عليه السلام خص بوجه في لانه سهر
 عنه من وجهين احدهما انه توهم انه سلب الاحكام من نفسه والثاني انه اذا سلب الا
 حكام باحصاده كان للعالم ان يخالفه ولحار ان يخبر العامي في الرجوع الى غيره
 والحوادث اما الاول فاحقاد بعد انه موصل الى الاحكام التي استدل الله تعالى
 باحصاده في غيره في ذلك واما الثاني فلا يجوز للعالم والعامي ان يخالفه حالا
 لغير طمنا مخالفة الاحكام فان لم لو وجب على غيره الاطاعت له والعطف
 عليه لوجبه ذلك لم كان شوته وهذا يقتضي ان يعطى هو على قول نفسه وهذا يخرج
 قوله من ان يكون من جهة الاحقاد المصدا الى الطن في كل احاد فاصي العصاة
 عن ذلك بان كونه سائكون دلاله لحره على القطع ولا يكون دلاله لنفسه على القطع
 وهذا لا يخلو لانه لا يجوز ان يدرك الدليل على عاداته مع اسباب كهما في العلم سرا
 بظه وليس يعلم غيره من سرائر الاستدلال بكونه مصفا قطعاً مالا يعلمه الذي خسر
 بكون في ذلك انه اذا كان الله تعالى طمنا لغير الحكم باسمه الا
 ما بين

ان مصلحته العمل على احتجاده

باب في انه لا يجوز التعبد بالعباس في جميع الشرائع
 وجوز التعبد في جميعها بالنصوص اما التعبد بالنصوص فلا بد ان يصح
 الله تعالى على احكام الافعال على الجملة وبطلان بعضها في بعضها الخوان يصح على حقه
 الربا في كل مورد من حيث هو في كل مورد من حيث هو واما التعبد بالعباس في جميعها فلا
 يجوز لان المعقول من العباس هو فاس على غيره وعبر الشرائع هي العبادات ولا
 يصح فاسها على اصول عقليه باعتبار وجه وجوبها وحسنها او باعتبار امارات
 عقليه مستندة الى العادات اما الاول فلا يجد في العمل لوجوب الصلوة وسرو
 طها وصفاها اصلا لعلم وجه وجوبه فصح فاسها عليه واما الا امارات المستندة
 بالعادات فاما لا يدل على وجوب ولا حظر واما يدل على طرد وجواز اماره
 النظر او مقدار سي فهم المصالح والنسب وجوب الصلوة لصفاها من هذين ولا امارات
 العادات لودل على وجوب الصلوة لمخرج من ان يكون سرعه واصار معروفه

باب في انما يعبدون بالعباس

عوض

اعلم ان في الناس من قال ان الله تعالى ما تعبدوا في الجواز الشريعة بالعباس ومنهم من قال
 تعبدوا بذلك واحلف الاولون ومنهم من قال ان السمع قد ورد بالمعنى منه ومنهم من قال
 لم يرد بالمعنى منه ولا بالتعبد واحلف من قال بالتعبد ومنهم من قال العمل والسمع يدك
 على التعبد ومنهم من قال لا يسمع فقط والذي من ان العمل يدل على التعبد بها
 يعني ان العمل يدل على ذلك هو انما اذا طبا لاماره سرعه على حكم الاصل وعلما
 بالعمل سوت العمل في سى فان العمل يوجب فاس ذلك السى على ذلك الاصل بذلك العمل
 انما امام اماره سرعه على حكم الاصل فحوال لعلم ان فتح سرب الخمر سعة
 سديها وسفي باسفا سديها صار ذلك اماره للنظر على سديها هي على حرمها ومعلوم
 وجود السدة في السدة واما فلما ان العمل يوجب فاس السدة على الجملة لان العمل
 بعضي فتح ما طبا فيه اماره المضرة واما حرمة هي اماره المصلحة الا ترى انه
 بعضي فتح الخلو من تحت حائط ما بل اماره المضرة فان كان العمل بعضي
 حسن سرب السدة اذا الفرد فلا يجوز الاصر او عند ذلك اماره لخطي وتصيب قبل
 له قبل فله في الخلو من تحت الحائط لان العمل بعضي اباحه الخلو من تحت الاصل فتح
 الاصر و عند ذلك اماره لخطي وتصيب فان كان العمل بعضي اباحه الخلو من
 سرب الا يكون فيه اماره المصلحة فله ذلك العمل بعضي اباحه سرب السدة سرب

فله مننا ان الحاده والذاته بوحان في النور المقل والحاده في البطلان الصرح به
 تاره ونبه عليه اجري فان في هذا صرحوا بالعله لعمو ابد لك عذرهم ويبدو اخرهم
 من الاحصاح به في لهم انهم قد اجوا الى ذلك بالنسبه واسمعوا عن النسخ ووا
 لما قلنا انه لم يكن منهم نكر لا به لو كان القلب وطهر وانما قلنا ان ما قالوه من غير نكر هو
 حوله لو كان منكر ان انكاره واجبا ولا خورا ان يسموا على بل الالواح وليس احد
 ان يقول انما لم يكره لانه كان صغيرا لانه ليس في معاصي غير الانبياء ما استطع عليه
 انه صغروا على ان الصغرى في انكاره كالنسر ومما احلوا فيه وسلكوه لغيره مسله
 الجذ قال ابن عباس اما ينبغي الله زيد جعل ابن الانس وانا ولا جعل اب الاب انا ولم يزد
 هب الى ان الجذ يسمى اب الابه مع عدمه في العربه لا خورا ان في عله ان الجذ لا يسمى
 انا على الخفقه والجذ الصرح ان يفي عنه اسم الاب فقال انه ليس اب فلان وانما هو
 حده وانما اراد انه ميراث الاب كما ان ابن الانس ميراث الانس في ان كل واحد منهما ميراث
 ابى الميراث واسطه وانه لا فروق في الولاده والعرب يعا من اهلوا والنسب عن علي وزيد
 انهما اسمها هما الخصى سخره وخرولي يهر وخر فاندك قريهما من الميراث ميراثا
 سبهما في الميراث فان في من ابن صخره هذه النسبه في الميراث من يكرها
 وهم يكرها هذه التشبيهات وادان ان طرهما معلوما ذلك الاخر ومن ذلك ان الميراث
 من من الخالف لم يخر وهما ميراثا نواسرهما وليها ومن مخط لها وانما الخاسر على
 ها العصر اهل العصر ولو علموا ان الاقرار يعا ويهر صرحهم لخر وهما وعلى انهم لو لم
 يسبها وهما اما ذكرنا الاخر انهم احد ذلك من نواسرهما على او مفصل وان لا نسب ذلك
 مع انهما من النسله باحوالهم ونف لخر وان يكرها ميراثا ميراثا ميراثا ميراثا
 سبهم فان في ان نسبهما العصي سخره وخرولي يهر نسبه عله عله ميراثا
 قريهما من الميراث ميراثا ميراثا ميراثا في السرخ ميراثا ميراثا ميراثا ميراثا
 في الميراث وان الاقرب اولي بالميراث في الميراث الا بعد فليد مع الاقرب
 فان الانس الى اربع مائر يرب مع سب الانس وان ابن العم مع سب العم وهما بعد
 سبهما وعلى ان فيهم من فاسم الجذ ما باب المقاسمه خير لاله من اللب ولم يقصه
 من اللب نسبه لاله بالام فابهما لما كان لهما ولا لم يقصهما من اللب فاولي الا
 بعض الجذ من اللب مع ماله من الولاده والنسب وقصه من فاسم به ما باب
 المقاسمه حرا لاله من السبب ولم يقصه من السبب نسبه لاله الجذ ام الام لان لكل
 واحد منهما ولا بد واسطه فان في انما اعبروا السبب لان حلالا روى عن النبي
 عليه السلام انه جعل الجذ السبب فقال له عمر مع من فقال لا ادري في قوله ان قوله
 لا ادري يراد على انه عليه السلام جعل له السبب في حال دون حال وانه سب ذلك

له انه اذا كان الدين هو الراي هم الذين والوا به وجب صرف الدم الى الراي مع وجود
النصر ومن دون طلب النص على ان قول ابي بكر هو في تفسير القرآن ولعمري لا يجوز
تفسيره الا على عروة اللغه او على ما سمع من رسول الله عليه السلام وقول عمر اجرا
كم اما ما هو دم الجراحه ويرى البس وليس يدم للراي وقوله الثاني دم للعدول الى
الراي فلطلب الاحادب وحفظ ما وطر منها وقول علي عليه السلام من اراد ان
يعم دم للراي الذي لا يستند الى الكتاب والنسب بل هو قول يا اول ما نسخ من غير استقصا
في النظر في الامارات الصححه وقول ابن مسعود دم للراي فلطلب النصوص والنظر
فيها وقول علي لو كان الدين بالراي اراد به لو كان الدين جمعه بالقياس فانه اراد ان يس
ان جمع السنين ما وردت موافقه لراي الانسان فمن ذلك ما نسخ على الجوف ل
انه روى عن النبي عليه السلام انه قال لمعاد لما بعته الى اليمن في حكم قال جناب الله قال
فان لم يجد قال نسبه رسول الله قال فان لم يجد قال احضر راى وعنه عليه السلام انه قال
لمعاد ولا في موسى الاسعري ولا بعدهما الى اليمن في نقصان والا ان لم يجد الحكم في السنه
فتسنا الا من يلازمهما ان اقرب الى النصوص عملنا به وقال عليه السلام لان مسعود اصر
بكتاب الله والنسبه ان وطئهما فان لم يجد الحكم فمهما اجهد راى وقال عمر وقد
سأله عن قبله الصام اراد لو لم يثبت قبائل مجتته وقال للجمعه وقد سألته
عن الحج عن اسفا اراد لو كان على ابي بكر ان يرضه قال نعم قال فدين الله احوال
بعضي وجر معاد وان قال انه من سلفاه وراه جماعه من اهل حمص عمر بن زور بن كنه
نقله الامه بالقبول فمن شج به ومن تناول له والاسد لانه عليه السلام
صوبه في قوله احضر راى الى لم احضر الحكم في الكتاب فعملنا ان ذلك لا يصح في الحكم
بالكتاب والنسبه فان قيل انه عني انه محجود راى في الاسد لا في النصوص
فقال انه ان قوله عليه السلام فان لم يجد فمطلوب في النصوص في جوف النصوص
وطئها وعلى انه لا يعلل طريق اسد في النصوص انه احضر راى فان قيل انه
عني انه احضر راى في طلب الحكم في الكتاب والنسبه فلو ان الطالب للحكم لا يوصف
بانه احضر راى وانما يقال انه محجود في الطلب وعلى ان قوله عليه السلام فان لم
يجد نصروا الى في الوحدان المسوع للاسفا عن الكتاب والنسبه وذلك لان
الاود اسوي في الطلب فان قيل يعطون على جر معاد فقل له لا وما
اسد ليه على صححه من احوال اعصم وناويل البعض لا يدل على انه موقوف على
صحته لانه لا يصح ان يكون امام يرد الامه لا بما عليه بطلانه ولما لم يكن

دست
مستور

انما امرنا به دخل في حمله ما امرنا من طاعته وطاعه رسوله او يكون الا انه خطانا
 المعاصرين للرسول عليه السلام بطاعه الله ورسوله فيما علموا ان فيه امرا قادرا
 سار عوارده الى الله والرسول ان سألوا عنه الرسول فان قيل ان قصر الاله
 على المعاصرين خصصنا من غير دلالة في قوله ان طاهر خطاب المتواجبه
 بعضي ذلك وعلى اننا وان اردنا الطاهر من هذا الوجه فاما سببه من وجه آخر
 لاننا حملنا الاله على المجاهدين وغير المجاهدين واسم حملنا على المجاهدين فدل واضحا
 سببه طاهر دون طاهر واسم المستدلون في قوله تعالى ولورده الى
 الرسول والى اولي الامر منهم ولورده الى اولي الامر منهم اعلمه الذين استسقطونه
 منهم والرد والانسياط هو القياس في قوله ان الرد الى اولي الامر فدلون بالا
 سببنا والانسياط والانسياط هو اسما في سببنا في الناطق الى الطهور وقد
 يكون ذلك بالقياس وغيره فعلى طر اسد ان النصوص الحقه استسقط من هذه
 الحديثين وعلى ان الاله واورده في الامن والخوف قال الله تعالى وادبناهم امر من الامر
 والنجاة في قوله هو ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وآله انه قد ولد لي
 وللاسود فقال له انك انما قال نعم فقال فعل ما فعل اورو قال نعم قال والي ذلك قال
 فعل عرقانزع فقال عليه السلام فعل عرقانزع والحوادث ان هذه شبه على اماره
 فعله في حجب على وليس ذلك من سببنا في قوله تعالى وعلمت الامم من قوله تعالى
 ولا تعلمها ان الصبح من صريهما والما علم ذلك فاسا والحوادث في الناس من قال
 انه تعلم ذلك من قوى اللفظ ولو علم فاسا فاما علم لا يصح من الما فله اذى
 ولون الاذي علمه في ذلك هي علمه معلومه غير مطبوعه في قوله تعالى وعلمت
 الامم على فاس الزناه على ما عرفت في وجوب الرجوع الى الحوادث بل علمت ذلك من
 قصده التي علمه السلام صبره او علمت ذلك من قوله تعالى في الواح حكي في الجماعه
 ولان كون الرباعه في ذلك علمه معلومه في قوله تعالى وعلمت الامم من قوله تعالى
 بالطر في الامارات على العلم اذا استنبط واد اطساها في جهه طرنا الصلوه اليها
 وهذا انقيد الانسياط الى الامارات والعمل بحسبها والحوادث وهو ان
 في المجالس من يوجب الصلوه عند اسباب العلم الى الجهات كلها ولا يوجب الاجتهاد
 في موضع هذا الموضع ومن يسلم العبد الاجتهاد في جهه القبلة يقول انه بعد الامارات
 العلميه واما الامارات العبد بها واما انما العبد في الاحكام السريعه بالامارات
 السريعه المطبوعه وليس تحت اذا العبد بان ذلك في موضع ان يعبد في موضع
 آخر الا في موضع سببنا فان في الامارات يعبد بها في موضع التعبد
 بها في موضع آخر

ح اذا تجاوز العبد الامارات
 المطبوعه في موضع

لحكمهم من الالعباس والاسم الحرف باسم الله تعالى لا بعدوا من يدى
 الله ورسوله ولا ينف ما ليس له علم وان يقولوا على الله ما لا يعلمون ولا يقولوا ما نهى
 المسك الذين هذا حال وهذا حرام والعوا بالعباس بعد من يدى الله ورسوله لانه حكم
 بعرف قولهم وقوله تعالى فما لا تعلم وصفه الشيخ بانه خلال وحرام مع ان الالاباس لونهما
 كذا وقوله تعالى وان احكم بينهم بما امر الله وما احلهم فيه من شئ فحكمه الى الله قال
 شارعهم في شئ فرددوه الى الله والرسول ما رطبنا في الداء من شئ ما اكل من شئ او لم ياكل
 انما لم ياكل الداء على علمهم الجواب ولم يلم ان العباس هذا اسسه وما انكرهم
 انما لا يكون الحكم به منفرد من يدى الله ورسوله لا بالحكم بما امر به تعالى ولا ق
 ليس على الله ما لا يعلم ولم ينف ما ليس له علم ولا واصف من الكذب لا الدلالة العاطفة
 على التعبد بالعباس مستان من ذلك وواحد ان الحكم به حكم بما امر الله تعالى
 وانهم رد الله والى رسوله ودخل فماسبه تعالى ومن ما احصى النظام وهو
 ان الله تعالى خلتا بوضع السبع على انه صعد من العباس الى الله تعالى جمع من لطف
 قس من قس من المحرمات والباح للبط الى سحر الاله الحسناء وخرق في شعر الحرة والشوفا و
 حب الحسل في الحلى وور النول والطرد وواحد على الطاهر من الحصى قضا الصوم دون
 الصلوة وواحد ما صي العصاة عن ذلك ان القاسم جمع من السبع في الحلى او يفرق
 شهما لا شرا كهما في العله او افرافهما فها دون الصورة ولو يفرق النظام ان سحر
 الاله والحرة قد اسرك الوافر في عله الحرة او الا باحده حتى يكون يفرقه السبع
 بينهما ما نعام العباس والنظام ان يقول ان عرضي ان وضع السبع يدك على بطلان
 عليك لان السبع لو حرم البط الى سحر الحرة ولم يدرك حكم العلم اما حرم ذلك
 لخوف العنة وهذا حاصل في سحر الاله الحسناء وكان ذلك من قوى ما ذكرته
 من العلل في العباس فادان السبع لسبب على بطلان ذلك صح ما ذكرته ونحن نجس
 النظام بان الذي ارانا من افعال امارانا وقد بقي السبع احكامها المايدك على انها
 ليست بادل ولا يدك على انها ليست بامارات لانه ليس من سبط الامارات ان
 يدك هي واقبالها على حكمها في كل حال بل قد خور ان يحرم عنها حكمها
 وبعض الاحوال لا يرى ان الخيم الرطب اماره على المطر في زمان السام لا يصح
 من كونها اماره وجودها غيا رطب منه في صميم السبا وليس معه مطر فله
 له هو في امارا فان قال الى وطدت انما اماراتكم لا تعلمون بها حكم فلم يكن
 امارات لان امارات نجس ان يخلو بها الحكم في الاعلى فله من ذلك
 ولا يسئل الله ومن ما ان الرسول عليه السلام لو عهدنا بالعباس لكان
 العباسون كلهم مطيعين

العقل ومبها ان الله تعالى لو نص على علم الحكم لم خرا القياس عليها فذهب
ادالم يصح على العلم واستندوا على ان القياس لا يجوز على العلم المنصوصه
بان الانسان اذا قال لو كملته اعمو عدى ردا لانه اسود لم خرا ان يحق له اسود
والجواب المسعون من القياس على العلم المنصوصه مع تعبد الله تعالى
بالقياس او من دور التعبد بالقياس وان قالوا بالاولى كانوا معوا من فعل ما تعبد
الله تعالى به لانه تعالى لو تعبد بالقياس لما راولى القياس ما نص على علمه وان
قالوا بالثاني فمسس القول فيه في الباب الذي يلي هذا الباب واما قول القائل العزم
لمعنى عدى ردا لانه اسود فمسس الجواب عنه في باب مفردة

في معنى عدى ردا لانه اسود

عوى

باب النص على علم الحكم هل ينفى في التعبد بالقياس بها اولا

بما مر عند راند اجاب الناس في ذلك فقال الجعفران وعصاهل الطاهر
ان ذلك لا ينفي في التعبد بالقياس بها وقال النظام يانفي في ذلك وهو مذهب الفقهاء
وعصاهل الظاهر واوجب ابو هاشم القياس عليها ولم يذكر التعبد بالقياس وقال
الشيخ ابو عبد الله ان كتاب العلم المنصوص عليها علمه في الحزم كان النص
عليها كافيا في التعبد بالقياس عليها وان كتاب علمه في وجوب العمل او
كونه مندوبا لله لم ينل النص كما في ذلك وجه الاول ان العلم اما ان يكون
وجه المصلحة او اماره عليها فان كتاب وجه المصلحة وجب ان توضع المصلحة
الفعل لا جملها وليس يجب اذا فعل الانسان فعلا العرض او لوجه ان يفعل كل
ما فيه ذلك العرض لا يرى ان من كل زمانه لا يعلما منه لم يجب ان ياكل كل
زمانه حاصنه ومن يصدق على غيره لانه فعلم لم يجب ان يصدق على غيره
ولو اوجب الله تعالى على اكل الحسل لانه طوم لم يجب على اكل طوطو وان
ب اماره على وجه المصلحة فمعنى ذلك انه يفار بها وجه المصلحة فاذا اوجب
في وجه المصلحة ما ذكرنا فذلك في الاماره التي يفار بها وجه المصلحة والجواب
ان اكل السكر اذا اوجب على لانه طوطو وان ذلك وجه المصلحة لم يجب ان
ياكل المظف السكر لانه طوطو يانفي ان ياكله لانه واجبه لانه ليس من شرط
وجه المصلحة ان يفعل الفعل لا جملها بل الواجب ان يكون داعيه الى واحد اخر
او صارفه عن فتح ومي وجب على الانسان اكل السكر لانه طوطو ليس شرط
عنه وجود غيره من الخلاوات لانه لم يكن ان ياكل السكر لانه طوطو ولا
ياكل ما ساواه في الخلاوة لانه ليس من شرط وجوب الواجب ان يكون مما اذا
فعل وجب ان يفعل كل ما ساواه في الوجوب بل من شرطه ان فعله

ولما قال ان يقول ان اريد ان يكون السد في سرها فمقتضاها ان يكون السد في سرها
 اردت ان لا يحصل من الخلق السد في سرها فمقتضاها ان يكون السد في سرها
 قال ذلك ومن ان ذلك وما اردت ان يكون السد في سرها فمقتضاها ان يكون السد في سرها
 اكل السكر لانه طوبى لمسح ان يكون اوجه لانه يدعو الى بر في فمها حتى ان يحصل
 بهما الخور في كل واحد منهما ان يكون دعا الى البر او الى الفحل وللظام ان
 يجب فمقول ان الله تعالى لو اوجبت على اكل السكر كل يوم لانه طوبى لانه
 وجه وجوب كماله كل يوم لانه جعله عليه في وجوب كماله كل يوم مع احكامها خو
 النا ولا خور ان يحصل وجه الوجوب في الفعل ولا يورث الوجوب كما لا خور ان
 يحصل ثور الفعل طالما ولا يورث في الفعل واد است ذلك واثب الخراوه وجه المصلحة
 وجب ان يورث في الوجوب في كل موضع في اكل العسل وما راجح في المسئلة بانه
 لو لم يجب القياس على العلة المخصوص عليها لم يدر في النص عليها فائدة والحوادث
 ان القابلة في ذلك هو انه عليه الحكم والعلم نفسه فائدة واحتمل انصافا
 الله تعالى لو لم يعبدنا بالقياس لغير كل عاقل خرم صوب الا يورث من قوله تعالى ولا
 يعقل لهما او لانه على العلة فاد انص على العلة والقياس بها اولى ولما قل
 ان يقول اني اعلم حرمه صريها بالقياس وانما علمه بالعقل لانه لم يعبدنا وانما اعلم
 ان حرمه بالقياس فاد ان علي حرمه صريها ان اعلم بالعلم بل في العبد بالقياس
 فاما مع السك في ذلك فانه لا يعلم فاما ان الله تعالى على العلة ويعبدنا بال
 لقياس فلا يسهل في حوار القياس بها الا فاد ان ان النص على العلة بل في العبد بالقياس
 فاد ان العلم الله العبد بالقياس سببه فاد ان الله تعالى
 على اكل السكر لانه طوبى والعسل يساره في ذلك لتمام مقامه في وجه المصلحة
 فاما ما راجح على البر والحوادث ان الوجه في امضى وجوب الفعل
 على العبد حرم فمما يساره في ذلك الوجه ان يساره في الوجوب على العبد
 لا وجه الحكم الاصل

فانما يعبدون بالقياس على اصل وان لم ينص على القياس
 عليه او لم يجمع الامة على تحليله ووجوب القياس عليه حتى عن شر المفسرين
 انه لا خور القياس على اصل الاد اجمع الامة على تحليله وعن قوم انه لا خور
 الاد انص على وجوب القياس عليه والدليل على انه لا يساره في ذلك ان القياس
 فاست على اصولهم سعدم الاحتجاج على وجوب القياس عليها وطل وراحت

من حوالا جهاد على الاطلاق الامر بان لا يخرج عن جهاد لم يخرجه ما ذكره
ورما فسو محال في حار ان لا يخرج الصائم جائف النبي عليه السلام ومساهاه
عليه السلام بل لا يفرقوا بينه وبين غيره من وجوه السمع والطاعة وان كان عن رأي
فليس منزل كبدية فصاحبه خور من احببه في الرأي والملم الخ في الاحكام والاعمال
لم ين عن رأي والحوادث ان هذا يدل على انه خور من احببه في الاراء في الحروب
والاحكام خارجه عن ذلك ومن هذا الواجب لا يظهر والحوادث انه لا يفسح
الان يكون له طهاره ومن هذا الواجب لا يظهر والحوادث انه لا يفسح
ان لا يفسح معناه انه يوقف على الوحي في جميع الاحكام.

ما في من عاصي النبي عليه السلام هل كان من عبدا انما القياس
على ذلك انما الداهية الى الاحكام ومع من الاقلون وخوره قاصي العصاة فمن
حصى النبي عليه السلام لان لم يروى فيه احبار احاد ووقع على ان من عاصيه كان
مع هذا ان ذلك الحبر معاد لانه ما عده ليلقي الامه انا ما بالقول والطاهر من
الحاكمين عده انه لم ين عاصيهم الاحكام ولو كان ذلك لظهر وخور في الواجب
ولا يفسر ان ياد لهم عليه السلام في الاحكام لخصه لان حصره من العاص
مخوخته ما في ان القياس ما موريه ودين

اما لو به ما موريه منحي انما بعد ما عليه بالادلة فصحة واما انصحه او فعل فصحة
عند من يستدل بقوله فاحسروا انا اولي الاصرار وما لخرى مجراه واما على قول
من يستدل عليه بالعدل والاحكام فلا يصح وصفه بذلك لانه لا يفسح ان يكون الذي
دين الامه على صحبه هو احبار عن الرسول عليه السلام واما وصفه بانه دين
ولا يفسه فانه ان اراد انه ليس بدينه واما على غير ذلك فانه لا يوصف به على قول
ان الحد بل لانه اما يوصف بذلك ما كان باسما مسمرا او عبد الله على واني هاسم يوصف
بذلك واجبه دون بدينه وعبد قاصي العصاة يوصف بذلك واجبه وانه
والقياس على صهي واجبه ودين الواجب منه على صهي واجبه على الاعيان
والصنوع والثاني على القامه اما الاول فهو قاس من بركات طاربه وهو من
اهل الاحكام وصاوي وفسها ولا يقوم عزم معامه او ان قاصبا او معسفا
فسها والثاني هو ما يقوم عزم معامه واما الدين فهو القياس مع ما لم يحد لان
المردود الى الاحكام ليلول الجواب مع هذا الوصف الحاد.

لأنه
أما لا يخفى العباس على الأصل - من وجوبه في وجوب العباس عليه إذا دلل
الدلالة على حكم الأصل ووجودها في العرج وقام الدلالة على النعم بالعباس
بعض وجوب فاس العرج على ذلك الأصل

باب في طريق العلل السريعة السرخ فقط
يدل على ذلك أن طريقها هو نفسه سوت حكمها وأما غيرها فحوار سب في الأصل سوتها
وسب في سبها وذلك هو في السرخ سوت حكمها ونفسه سوتها لحسبها
لعل السرخ فال - لعلها أو صلح لها أمارات العادات كما وصلح لها
التي هي المتلفات وجهه العلة - لعلها أمارات العادات في القيم لأن العادات قد
حوت سبها السرخ فلم يدر أن يعرفه المسلف باعتبار من يطرح والعلل السريعة
سبها أمارات السرخ فلم يدر أن يعرفه المسلف باعتبار من يطرح والعلل السريعة
غيرها لعلها في بعض الجهات وعرف كونه السرخ في جهه وذلك الراجح فامدر أن
سبها لعلها في جهه على سبها آخره في جهه وليس ذلك علل السرخ مع أمارات
العادات فإن - السرخ سبها لعلها على أن نفسه سوتها لعلها
وأما الدلالة والامارات أما سبها منه بالعلل ولما لا يكون الأماره عليها
أماره علقه وما ذكره من الأماره سدي

باب في طريق العلل السريعة السرخ
نصا وغير نص أعلم أن العلل السريعة السرخ تكون معلومه فكون طريقها نص
من الله عز وجل أو نص رسول الله أو من الأماره سواها وحوار أن يكون مطبوعا كونه علقه
فكون طريقها الأمارات المطبوعه ولا فرق بين أن يكون نصا مطبوعا أو
نفسه نص هذا حاله أو استسباط لأن كل ذلك يوصل إلى الطريق المطلوب بهذه العلل
ولكن من أقسام ذلك **باب أقسام طرق العلل السريعة**

أعلم أنه لما كان طريق العلل السريعة السرخ فأن السرخ أما نصا وأما استسباطا
طريق العلل أما نصا وأما استسباطا والألفاظ الدالة عليها أما صريحه أو منهجه
أما الصريح فحوار يكون لفظها لفظ العلل فحوار يقول أوجب عليك كذا لعلها كذا
أو ما يقوم مقام العلل فحوار يقول أوجب عليك كذا لعلها كذا أو لا حظ كذا أو
لعلها كذا كذا قال النبي عليه السلام إنما أفتيتكم لأجل الدافعه وقال تعالى
فلا تملأ من الأعباء منهكم أن - ليس يقول العباس لعلها كذا لعلها كذا
وإن لم يكن العرج عليه في وجوب الصلوه - لعلها أنه لم يجعل العرج عليه

بالاسماء والصفات
التي هي من صفات الله تعالى

هو اختلاف الخسوف من حال فصل بينهما بالاعمال هو قوله ولا يبروهن حتى يظهر
ولو اقصى على المنع من الاسان لكان الخسوف احكاما انا فيه بالظهور ولما ذكره علمنا انه العلة
ومنها ان فصل بينهما كما في اخرى اخرى الاسد والى قوله غير وحل لا يواظم الله
باللغو في اماننا الى قوله لما عديم الايمان فعلمنا ان العلة هو قوله والمواظرة و
منها ان فصل بينهما صفة نعم ان يكون مؤبده في الحكم هو قوله عليه السلام للراجل
سهم وللقائس سهمان وهذه الاقسام وان كانت مؤبده في الحكم فانه لا يمنع
ان يكون مؤبده فيه احكاما فانه يجوز ان يحل كون الغضب مانعا من الحكم مستغنى الله
منع من الوقوف على الحق واستنفاد الحكم وجوز ان يكون هذه الاحكام مسروطة
سروطة اذ ادل عليها دليل واحد لم يدرك علمنا انها معلقة غير مسروطة وانما الرا
بع هو ان سمي الحكم عما منع مما عديم وجوبه فتعلم ان العلة هو قوله مانعا
من الواجب وان لم يمنع من ذلك فهو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذكروا السبع
فاما الواجب السعي فهو السعي علمنا انه انما يهي عنه لانه منع عن السعي الواجب
وقوله تعالى ولا تعمل لهما افعالا يبرهما وذلك انه يهي عنه لانه صاف لا
عظام الواجب لهما من حيث هو ادى واستحقاق ذلك من طرف اولي على المنع
من ضربهما وما منع منه اعله مما فيه تلك العلة وريادة اولي بالمنع منه ودر
قاصي القصاص ان المنع من ضربهما معلوم باللفظ دون القياس والى ذلك من ان
يما في ذلك عادة اهل اللغة واللسان على ان ذلك معلوم بالقياس انه
لو كان معلوما باللفظ لكان اللفظ موضوعا له اما في اللغة او في العرف ومعلوم انه
غير موضوع له في اللغة وليس موضوع له في العرف اتصالا للعلم بالمنع من ضربهما
موقوف على ما سالا من ذلك ان من منع قوله تعالى ولا تعمل لهما افعالا الى قوله وقل
لها قول لا يبرهما علم انها خرجت من الاعظام لا انوس وعلم انه انما انها عن ذلك لانه
اذي من حيث انه يعصده الاستحقاق والصرف هذا سببه وقد علم ان الحكم
لا يجوز ان يمنع عن سبب اعله ويرجع مما فيه تلك العلة وريادة فعلم المنع من
الصرف عن ذلك لانه لو لم يحصل له هذه الجملة لما علم المنع من ضربهما
لانه لو جواز انما منع من النافذ لانه ادى فليلا انه ساقى الاعظام لجوز
ان يوترض بها لان الاسان قد يقول العبرة لا الخسوف اللص واقطع منه ولا
يقطع منه واقبله ولو علم ان ذلك ادى وجوز ان يخصص الحكم مما فيه علة المنع
وربما علم المنع من ضربهما لانه ان المنع من ذلك موقوف على ما قلنا
دون ما يدعي من العرف وان لم يرد العلم

واحد منها على كمال بؤس وجهه لانه كفي في احوالهم في وجود الحكم واثره عليه
 علامه على بعض الوجوه اذ لم يخلطه العلم الاخرى في شأن الجمع الا انه او القاء
 لسون على تحليل الاصل وتخلعون في عليه وسطا جمعها الا علمه واخره فاعلم ان ذلك
 علمه الاصل لا يخلو من لذه الامه عن الحق واما اذ لم يجمعوا على تحليل الاصل يا علمه
 بعضهم واحتملوا في عليه ففساد بعضها لا يدل على فساد الباقي لانه ليس في فسادها
 لانه ليس في فسادها فساد الامه عن الحق ولا في سلامتها عن الفساد ما نوح بعضها
 لان من اقوى وجوه الفساد الا يدل على صحتها واذروا في الفساد في الدرس ان فساد
 الدلالة على التبعيد بالعباس نوح القياس على كمال الا ان يمنع منه مانع ولعل
 ان يقول من اقوى البواع الا يدل لانه على صحة العلم ومما ذكر من الطرق هو ان الحكم اذا
 حاور الوصف دون وصف اخر ان المحاور له الحكم هو العلم دون غيره والحوادث
 ان عينه تجاوز الحكم للصفه انه سبب شيئا وان سبب الوصف الاخر وسبب ما سببا
 وان يتعد الوصف الاخر ذلك رجوع الى الطريقة المتقدمة وان عيب ان الحكم سبب
 عند تعدد الصفه وان كان لا بد من عدم الوصف الاخر لم يدل على ان احد الوصفين هو
 العلم لانه ليس في احدهما في الحكم وذلك لعدم استحوا والرجوع عند تعدد البراهين
 وان كان لا بد من عدم الاحصان فلا بد من عسارها وان كان الاحصان شرط لانه
 لا يسمونه العقوبة ومما قولهم ان خبرا العلم في معلولا بها يدل على انها علمه
 ومعنى خبرها في معلولا انها علمه سببها الحكم في كل موضع وجرت منه والحوادث
 ان على المسند انه سببها الحكم بانها علمه ومن خصه لم يسلمه الحكم لان العرفي لا
 يسلم للحجاري ان الرابع مع كل ما قول وان عي انه سببها الحكم في كل موضع فكل
 انفسه ذلك فان قال نعم فكله ولم يفسوخ له ذلك فان قال لا بل علمها بها علمه
 الاصل فكله ان سببها على انها علمه الاصل بالحريان والان سببها على صحة
 الحريان بانها علمه الاصل فان قال اما سماع في ذلك لا بها لم ينقص فكله
 معني ثوبها عبره من عيبه عدل انما تعلو الحكم عليها انما وطرف ذلك فاما
 اعلم الحكم بها في كل موضع لا في اعلى الحكم بها في كل موضع فان قال اما سماع
 في ذلك لانه لم يسمعي من ذلك نص ولا علمه اولى منها فكله ولم اذكر ان ذلك
 على صحتها وما انكرت انه اذ لم يسمع النص من ذلك مع منه غيره من وجوه الفساد لان
 وجوه الفساد كثيرة فان قال انه لا يمنع منه وجه من وجوه الفساد فكله انما
 في وجوه الفساد ان لا يدل لانه على صحتها فان قال نعم فكله يدل على صحتها ووج
 حرياتها وعدم استقامتها وان قال لا اعد ذلك في وجوه



ان يكون العلم الشرعي مؤثرا في حكمه اخرجوه لانا حقا ومرة الخت ولا تسع ان يكون المؤثر
في الحكم صفات كثيرة كالافسح ان يورده صفات قليلة فاما جعله لجميع صفات
الاصول حتى يدخل فيه كونه في مكان كذا فلا يصح لان اثر هذه الصفات لا يورث في الحكم
ومن ليس في العلم القاصر يقول ان جعله بذلك لعل لا يعدل لانه لا يجمع صفات
الشي لا يتجذب في غيره **باب في عدم التاثير**

اعلم انه اذا كان في صفات العلم وصف لا يورث في حكم الاصل فلا يعدم حكم الاصل بعد
منه فانه يدل على ان مجموع تلك الصفات ليس هي العلم فحيث ان يرفض ذلك الوصف من
العلم لانه لو اريد في العلم ما لا يورث علمه فهو لجار اسباب صفات لا يعمله لها فان
استقصى العلم في الابدان ذلك الوصف يفرغ من العروج لم يخرج ان لم يصح ذلك الوصف
انما التسليم من البعض لان علم الاصل حيث ان يسا ولا وسعوا في الحكم الاصل لم
يخرى في العروج فهي لم يورث وصف من الوصف فيها في الحكم علمنا انه ليس من جملة العلم
فوجب اسقاطه وحسب اسقط واستقصى ما عداه من الاوصاف لم يكن تلك الصفات ولا
ما عدا ذلك الوصف علمه وبما في عكس العلم عدم التاثير لان عكس العلم هو ان يورث
حكم الحكم من دور العلم وذلك غير ممكن لان العلم ان كان اسباب اماره لم يسع ان يدل
على الحكم امارا ان انهما وحدث ذلك على الحكم وان كان وصف العلم لم يسع
ان يسبب المصلحة بوجه وسبب المصلحة لوجه اخرج كما سبب الفهم لوجه وسبب لوجه

عوض
فلا يشبه ان القاصر على الناسي يورث حلا وناقصه القاصر على الاصول
من القاصر

اخره ما في جعل حكم الاصل الوارد خلافا قياس الاصول
اعلم انه اذا اقرر في الاصول احكام معلومة وسبب خبر حكم في شيء مخالف لما يقصده
القياس على تلك الاصول فمما اثار اصحاب السماع وبعض اصحاب الحق حجة القياس
على الشرع ولم يخره انوا الحسن الا لا يرى طلاله اظهروا ان يكون وادعى على ذلك
الشي لان النص على العلم بالصرح بوجوب القياس عليه واطرها لجمع الامة على
تعليله وان جعلوا في علمه واحدها ان يكون القياس عليه موافقا للقياس على اصول اخر
لخو الخبر الوارد بالخالف من المسائل اختلفت لانه وادخل خلافا قياس الاصول وقياس
عليه الاخبار لان قياسها موافق لاصول اخر وهو ما سبب من ان هاتك على الخبر
فالمولاه قوله واحدا انوا الحسن القياس على اخر الواحد المخصص للعموم وقال
مجدد سماع الشبان الخبر الوارد خلافا قياس الاصول لا يجوز عليه القياس اذ لم يكن
مقطوعا به وهذا يقتضي انه اذا كان مقطوعا به خارجا عن القياس عليه واعلم ان
ما ورد خلافا قياس الاصول لا يجوز القياس عليه لانه لا يكون له الا مقتوفا به

وان كانت تدرك ان السهات وهذا القضي ان السهات بالاساس ايضا بالاساس في
 ذلك الحيز الواحد واما اصحاب السامعي وانه يقولون جميع ذلك مما لم يجمع فيه
 مانع الا انه يقولون ان اصول العبادات والحدود لا مجال للفنيس فيها وقالوا لو دلل
 الدلالة على علمها لعلمنا على غيرها ووجدنا بعضهم واطى اليهم قياضا على الزاوية
 ونعمهم يقولون انهم رأوا الخلاف بين الناس في ذلك هل في الشريعة جملة من المسائل
 تعلم فيها انه لا يجوز ان يدل اماره على علمها ام ليس فيها ذلك فتستقرى مسئلة
 مسئلة واصحاب ان حسمه يقولون ان اول علمنا ذلك في جملة من المسائل وهي التي ذكر
 وهاو غيرهم لا يحكم فيها ذلك ويقولون لا بد من ان تستقرى مسئلة مسئلة وهذا هو
 لا لا يجمع ان يكون فيها ما يدرك علمها اماره فاما ما اخذ علماء الطريق الى الله بالاد
 له المعلومه فانه لا يجوز استعمال الاساس فيه فصوله سادسه ولا جماع المسائل
 عدا انه لا مجال للاساس في ذلك ولا به لا يظهر فيه دلاله يدرك على علمها ولا يدرك
 في سائر اصول العبادات فاما ما رخصه للنساء من العلم به فانه سده الخاصة وكل
 ما هو من هذا الفصل اخصوا فيه وبعد ان يظهر في التعديرات والاعداد علمه فاما
 العبادات فلا يجمع ان يظهر علمها فاس علمها غيرها وليس من ذلك ان
 ليس بها الحدود من حيث عيوبها لانه لا يفصل بين اخرى منها اخرى العيوب
 ومن ما اخرى غيرها ولا يتوجه الفاره على الاكل في شهر رمضان وان كان حرامه
 اخرى العيوب ولا يعصمهم من ذلك اسما عنهم عن اسمه ذلك فاساه

باب في الاستدلال على موضع الخيم هل هو فاس ام لا

بان ابو الحسن استنبط الفاراد بالاساس بان يساه بالاسد لال على موضع الخيم
 وهو على الاكل في شهر رمضان عمدا الفاره احسار الحامع لاني قد علمت ان الفاره
 لم يعلموا بالجماع بحسه واما العلويه لانه مفصل بين صوم رمضان مع صر من
 الامام وهذا هو وجود في الاكل ودر فاصي الفصاه انه بان يفصل بين الفاس والاسد
 لال بالالحاج في الاستدلال الى دلاله لتعلم بها ان الجماع يخص ما لم يخص ولا
 لحاج الى الاستدلال لال دلاله لتعلم ان الرمي لال له حمله الى ذلك لا يجمع ان
 يكون في سلك مسائل التحليل في هذه الاوصاف واجرت حتمها معها وهذا هو
 الفاس ولا يفر من الفاس من الحاج في العلم علمه اصلها الى دلاله فخور ان يكون
 العلم حكما سر عا لان الاحتكام للسرعه مستدلاله وعلى ان الحاج منه الى دلاله

ومعهم من لم يفتح هذه العلة في ذلك لا يفتح اذ انما يتبعه دليل الحكم الاصل ان يدل دلاله
على ان بعض صفات الاصل يتراعى الحكم فمما سئل عليه فرع من العروج ومعهم من لم يفتح
هذه العلة قال لا لا لا يفتح ان يدل على صحة دلاله لانه لا يمكن ان يسدك على صحتها
بفساد ما عداها من الاوصاف لان علم الاصل صحة ولا يمكن ان يسدك على ذلك
بوجود حكم الاصل سواءها واسماها واسماها وانما ما يقوم مقامها لان هذا الوصف
لو وجد في الاصل من دون العلة الاولى لما وجد الحكم بوجوده وادام الصرح ان يدل عليها من
دلاله لم يفتح صحة ومسألة القسم الثاني وهو اذ انما يتبعه العلة التي هي دليل حكم
الاصل بفاس بها ذلك الاصل على اصله اجماعا لما ان من فاس العرج الاخر بذلك
المعلم على الاصل الاول ولا يمكن ان لم يكن من الخلافة ما نعلمه الا ان امكن فيها
له رد الذرة الى الارز حله اية محل وهذا طول لا فائدة لانه فاس الذرة على البر
بفهمه العلة ولا رد الذرة الى الارز بوجه ان حكمه مسفاهه وليس بذلك لان
الحكم حكم احدهما لا يسوق العلم بحكم الاخر بل هو حتمهما على الترفل اشعاده

باب في تحليل الاصل بعلة لا تسعدها

اما ان يحد الله بعدا فسدها الا ان يدل عليها تصراحا وجماعا وحلي عنه فاصي
العضاه انه صحها في بعض مسائله واما ان يوافقها فسادها الا ان يدل عليها
نصا والسامعي واصحابه وقاصي الفصاه يفتحها والذي يدل على صحها انه ليس
على صحتها دليل يجعل والمخالف من فسادهما من وجوه من فاس ان العلة المستنبطه
لا بد ان يكون في استسباطها فائدة وليس في العلة القاصيه فائدة لان حكم الاصل يسب
بالصلاحيها ولا يوجد في فرع من العروج فدل على حكمه وليس بذلك العلة المقصود
عليها الا بها لا يسب علمه بالاستسباط والحوادث ان المستسبط ظالم للعلة في حال
طلبه لا يعلم انها لا تسدي فلم يمكن ان يقال له لا خلاف هذا الحق وعلى انها لا خرج
من كونها علمه وان كان طلبها عسا واصفا لو طار ان يكون طلبها عسا لا بها لا يسب
نظروا الى حكم لا في اصل ولا في فرع لان البصر على عسا لا بها لا يسب نظروا الى حكم
لا في اصل ولا في فرع ومسألة ان العلة القاصيه اذ لم يكن طريقا الى حكمه بل هو على
نفسها فائدة وطريقا احاله لا خور ان يصب الله تعالى عليه اماره الحوادث وما لا
فائدة فيه لا خور ان يصب الله تعالى عليه فان لم يكن في ذلك فائدة فليس يطل فو لم
انما لا يسد حكما فهو فاسد وانما فاسد الحكم بها فائدة لا يامى اسد للنا عليها
فقد صرحا علمسها لم يكن عالمسها ولا طائسها وليس ذلك مما يسوق اليه الله فوس
ومما فائدة وعلى انه لا خور ان يكون ذلك فائدة اخرى وهو ان يسد من فاس فرع
على اصل علمه لا تسدي فان فاس الوابيه من ذلك بان لا يدل على كونها علمه كداله

حذر سري اويدل هو اسد اعلى حكم سري
 القياس سري به الاسما في الفروع ثم اعلم به الاحكام وكان يوصل بالقياس الى ان المسعة
 نزل به لخطها صورته وان وطى اليه من زناير عاونه بالحد وعصر السابعة كان يقس السند
 على الحر في اسمه حرم الاكل السند به حرمة بالانه وادى القضا على ان الحلال سري به الاحكام
 وان كان ابو القياس منع من اسباب الاحكام في الفروع بالعلل وقوله باطل لان اكبر
 المسائل اما لعل احكامها دون اسمائها والامارات اما لعل على ان بعض صفات الا
 صلا ياتر في الحكم لا في الاسم الا ترى ان لعل لحرمة الترتيبه مذكرا لا يكونه مسمى بانه بد
 والحل او الطعم اما لو يري ذلك في سميته برام رد الله الارر واقام على كونه
 حراما بالسند وسمي السند بذلك فليس هو به هت السامح لانه ذكر في خبر من شبه ان الحذر
 هو عصر العنب التي انشيد وعلى ان الحذر مسمى حرم السند وقط وان كان اول السند
 مسمى بذلك والاسم مسمى حرم لانه عصر العنب طسند سري السب انه لو كان قولنا
 حذر التمر والعنب كما سمي حرم العراو وفارس لان قول القائل احرمه اعدل سدام
 حذر تخرى محرم قوله اعدل حرام حذر العراق فلما اصر في الحسن علمنا ان اسم الحذر لا سدا
 والاسم وقوله عليه السلام الحذر من هاتين محمول على انه سمي ما يكون من التمر حراما
 لما ذكرنا فان كل هذا لم انه يقع عليه اسم الحذر في عرف السري فكله ليس
 هذا قول لا يحد ولو كان كذلك لكانوا الى اقسام اكل المسرع من قولنا حذر التمر والعنب
 وكان لا يحسن قول القائل اعدل سدام حذر

ما في العلم هل يوصل بها الى اسباب الحكم في الفروع وان لم يوصل
 على الحكم في الجملة ذهب ابو هاشم الى ذلك وقال ان رب الارواح لو لم يكن
 ناسا في الجملة لما حار اسباب الله بالقياس مع الحد واحار غيره من القياس اسباب
 الحكم في الفروع وان لم ير ان يصح عليه في الجملة والدليل لذلك وهو ان دليل العقل المحرر
 للقياس لم يخص الجملة دون الفصل بل حور القياس فيهما ولا ان الصحاحه فاسد في مسئله
 الحرام ولم يقدم فيها الحذر على الجملة بل كانوا يسول الحكم بها بينهم وقولنا
 مسو القياس الارر على البر وان لم يقدم حريم سعه معاصيا في الجملة

ما في تخصيص النصوص وتيسر ما بالقياس في خلاف الناس فيه
 اما سميها فسميته في تصاعيف هذا الفصل فلهذا خصصها فقد اختلف الناس فيه
 وذهب ابو علي وخبر من القضا الى انه لا يجوز تخصيصها به اصلا وقال السامعي وانو
 الحسن وكثير من القضا انه يجوز تخصيصها به على كل حال وهو قول ابو هاشم
 اجرا ومن الناس من قال انه لخص به

وقد خصص العباس العموم بالعباس لا بما خصص العبد من اية الجاه فليخبره ما به
 بالعباس ولما كان قول وما انكرتم ان خصوصه يدل ان العبد لم يعاوه انما بالاجماع
 واجمع الخالف باسما من ان عموم الحيات دليل مقطوع به وان
 العباس مطبوع ولا يجوز العزو عن المعلوم الى المطبوع وقد تقدم الجواب عنه
 في احبار الاحاد واما ما عاوه هذه السببه من ان يخصص العموم بالعباس اذ
 خص من وجه اخر ولا يري تخصيصه به اذ لم يخصه اذ ان وقع لخواص تخصيصه به
 اذ اخص به ان دخول الخصص فيه يدل على ان صاحب السرخ قال ليا اجماله على
 عمومته ما لم يفسح فيه مانع ويدل على انه اشعر بانه مخرج من التخصيص فكل
 ولم رعمم به يدل على ما ذكرتم فان قالوا لان من خواص العموم ان اخرى على عمومته ما لم يفسح
 فيه مانع فكل له وهذا من حقه سواء دخله تخصيص او لم يدخله وربما قالوا العموم
 الذي لم يخصه كان مخصوصا لا فريده ما خصه لان الانسان لا ساحر فكل له ذلك
 يقول من لا يري احراز الانسان وهو ان ما دل على عله العباس لم ساحر عن العموم لم يقال لهم بل
 لم يملكه في العموم اذ اخص من وجه اخر وفالوا انما انما دخله التخصيص يدل على
 ان صاحب السرخ قال ليس المراد به جميعه فخصه فمجالا فجار استعمال العباس فيه فكل
 له ان العموم اذ اخرج منه سي معصم لم يصر مجالا على ما تقدم ومن قال ان
 العباس انما يفسح للضرورة ولا ضرورة انه مع العموم والخواص انما ان
 الضرورة الى العباس بل انه اذ اذ دل الخلق على العموم او اذ ان مراد انا العموم
 اما الاول فهو موضع الخلاف واما الثاني فلا يمكنه بانه الا ان ينزل
 ان العباس ليس بجمع العموم فمصدر دلالتهم منعا على بصر الطسلة فان قالوا ان
 لفظ العموم اذ انما اول الخلق وحده كونه مراد به وذلك يعني عن القياس
 فكل لهم انما يعلمون انه مراد بالعموم اذ اعلم انه ليس من شرط دلالة
 العموم على ذلك الا انما عاوه العباس واما اعلم ذلك الا اعلم ان العباس ليس بجمع
 مع العموم وهو موضع الخلاف ومن قال ان العباس مراد على البصر
 فلو خص به العموم لا عزم من العزم على اصاله والخواص ان قياسه لا يفرق
 على البر خصه بوجه تعالى واحل الله البيع وليس هذه الاية ومبطلان الذي عليه
 القياس ما تقدم بانه وليس ذلك موجود في هذه الاية ومبطلان الذي عليه
 التسليم والمعاد لم يحكم اكثر من جعله في الكتاب والسنة

وهو الاجماع على ان يكون
الاجماع على ان يكون

الاصول من جوهر قلب الفاسد وهو المعلل فمما يحكى ان في الاصل واما الثاني
فله وجود وهو دليل على فساد العلة لانه ليس بان يدل العلة على احد الحسن ولا يدل
على الاخر لان الاجماع واقع على ان احد الحسنين اذا ثبت اسعى الاخر باولى من العكس
واما اذا كانا محتملين فخوان يقول المعلل فوجب ان يكون من شرط هذه العبادة معنى من
المعاني ويقول الاخر فوجب ان يكون من شرطها معنى من المعاني وهذا القسم الاول
في الساقص لان الحسنين وان كانا محتملين فهما مفصلان في اسباب السرط وتبينه
واما اذا كان احدهما محتملا والاخر مفصلا فصريا ان احدهما ان يكون المحتمل هو حجب
النسوية فخوان يقول الفاسد فوجب ان يسوى كذا مع كذا ويكون الامم مجمعة
على ان حكم احدهما الخطر فوجب مثله في الاخر والاخر ليس هو فاسد النسوية مثاله
تعليل الاعتناء بانه لب في مكان مخصوص فبان من شرطه اقرار معنى من المعاني
بما لو هو وبحرفه وهذا الذي قاله يفسد العلة لانه ليس بان يدل العلة على احدهما فليس
الاخر لما كان الاجماع اولى من الحسن فان اعترض قلب العلة نقص او غيره من وجوه
الفساد بطل الطلب وصح فاسد المعلل لانه فاصار خضبه اولى بان يحل على العلة فاما
العلل فوجب العلة فهو ان يكون الحكم الذي علقه الفاسد على العلة
فجعلها فادلت على موضع الخلاف مثاله تعليل الاعتناء بانه لب في مكان مخصوص
فكان من شرطه معنى ما كان له وبحرفه فهو الحكم انا اقول من شرط الاعتناء والقرار
معنى بانه وهو السبب في

في تخصيص العلة

اعلم ان العلة قد يوجبها في فرع من الفروع دون حكمها وقد يوجبها في فرع من الفروع دون حكمها
ومعناها في فرع من دون حكمها والا وهو الكثير وذلك بان يرفع وصفا من اوصاف
العله طاملا انه لا يابره ثم ينقص ما عراه مثاله ان تعلل معلل وخوان صلوه الحرف
بانه صلوه خب فصاوها فحاسب واجته صلوه الامن فظن المعترض انه لا يابره لو
بفصلوه في الحكم لم ينقص ذلك تصوم الخاص في شهر رمضان وسعى للمعلل ان
ليس ان يكون للعبادة صلوه يابره في الحكم وانما الخافه للصوم في هذا الباب واما
القسم الثاني فهو النقص وقد اختلف الناس في هل يجوز تخصيص العلة المستسقطه
خرج بذلك من كونه اماره على الحكم او خرج بذلك من كونه اماره على الحكم
فالتراصيب ان حقه خسران تخصيصها وهو محلي عن مالك والشافعي الساقع لمعول
مه وربما مر في كلام الساقع جواره ودر فاصي الفصاه في السرح ان الساقع لا
يجوز ذلك لكنه شرط على العلة في العلة الاولى حتى لا ينقص عمره لا الصرح با
سراط ذلك لانه معلوم من مذهبه اسراطه واما العلة السريعة المخصوص
عليها فقد يجوز تخصيصها من احوار تخصيص المستسقط واختلف ما نحو تخصيص
المستسقط في حوار تخصيص المخصوصه فاحاره بعضهم وهو طاملا مذهب الساقع
ومع منه اخرون واقوى ما يمكن ان يخرج به اما ان يكون من تخصيص المستسقطه

الاجماع

الشريعة الا ان طريق ذلك هو في هذه الجهة فانارة ايضا ومنها ان الامارة الدالة
 على اعلمه هي طريقها وطريق الاعقادات والظنون الخلف في السمع الواحد بل
 ما كان طريقا الى طريق واعقاده فانه اذا وطئ في غيره كان طريقا الى طيه واعقاده
 فيحتمل ان يكون اعلمه طريقا الى الحكم في كل موضع وحد فيه والحوادث ان
 الامارة لا تدل على ان اعلمه علمه في العروج حتى يعقد انها علمه في جميع تلك العروج
 وانما تدل على انها علمه الاصل وانما العلم انه لا يجوز لخصه سطر اخر ومن
 ان اعلمه طريقا الى اسباب الحكم في العروج لا يناد اعلمنا ان الوصف علمه في الاصل
 وذلك الدليل على التعبد بالاعمال فانما يجعلها طريقا الى اسباب الحكم في العروج فاما
 احصا الوصف بخبر عين لم يخار بل على حكم احدها ولا تدل على حكم الاخر لان
 الطريق العلم والطريق الخلف في الاساس سما والذي ذكرناه هو طريقا الى العلم في
 العروج وليس طريقا الى الطريق وانما الطريق الى الطريق ما ذكرناه من دلاله الامارة
 على علمه الاصل وانما قلنا ان الطريق لا يختلف لان الادلة والادراك لما كان طريقا
 الى العلم لم يختلف فان قلنا اما وجه ذلك فاما ذكره لا بها طريقا وجهه
 والحوادث ان الادراك ليس موحدا وقد اسمر هذه القضية فانه قيل
 اما وجه ذلك فانه لا مدخل للامارات فيها فلان ما ذكرناه لا يختلف
 بحسب الامارات لان طريق الادراك غير دخل لعدم الدليل فانه لا يجوز ان
 خبره يكون عموما في الدار ولا ينطبق كونه فيها واذا وجد ذلك في الامارات لم يفر
 ده والتي تفريقا ادله فاطعه اولى بذلك ولغاب لسان يقول ليس اعلمه في الاد
 راك والادله ما ذكره بل اعلمه في الادله انها اما ان يكون موحده كالحجاب كونه
 الخبير او يكون اول المدلول اما ان الدلالة على طحال الدلالة الفعل على كونه
 فاعلمه وليس كذلك الامارات لا بها غير موحده وليس لاولها مدلولها ما كانت
 الامارة على كمال حال واما كون المدرك مدركا فعند اصحابنا ليس موحدا للعلم
 بل هو موحدا للصحة انه موحدا لونه عالما بالمدرك وله ان يقول ادراك
 ان خلف الادله والامارات في السمعين والموضعين جازان يعارفا فيما بينهما
 سانه بل لم لا يجوز ان يسدل الاسان بالدلالة الواحدة اسدلا لا صحاحام
 اعلم احدها ولا اعلم الاخر ولجورون في الامارة ان طريق احدها ولا ينظر الاخر ولا
 لجورون ان يسدل بالادلة في موضعين في علم احدها دون الاخر ولجورون في
 الامارة ان ينظر في احدها دون الاخر ويقول الصاعلي اسدلا لهم بالخبر وهو
 ادراك احدها دون الادراك لونه في الدار يقال لانه
 احدها في موحدا عن

قادر

بها حكم اصلا وليس كذلك بعد السرج ومما ان العلل السريعة اماره جعل
 جاعل فحار ان جعله اماره في مكان دون مكان الا ترى ان حرا الواطل اماره اماره
 ان جعل اماره ادا لم تعارضه نص المراس ولا جعل اماره ادا عارضه والحوادث
 ان العلل السريعة لا تكون اماره لجعل جاعل لانها ان كانت وجه المصلحة فوجه
 المصلحة لا يكون كذلك لجعل جاعل وكذلك هذا في وجوه الفهم والحسن وان
 كانت اماره فوجهها وجه المصلحة لم يكن اماره ايضا لجعل جاعل بل يكون كذلك
 ساء الفاعل ولم يسا فان علمنا وجود الاماره مع وجه المصلحة في موضع دون
 موضع سيطرنا اسفاد ذلك حتى يبقى الاماره طريقا الى الحكم كما ان حرا الواطل
 ظمير الى الحكم سيطر الا تعارضه دليل اقوى منه ومما وجهه قوي على
 ان يجوبه وهو ان العلل السريعة اماره فوجودها في بعض المواضع من
 دون بعض حكمها لا يخرجها عن كونها اماره لان الاماره لا تخف وجودها
 معها على كل حال بل الواجب ان يصح حكمها في اغلب وهذا الاسطر خلف
 حكمها عنها في بعض المواضع الا ترى ان وجود العلم الرطب في زمان السبا
 من دون مطر لا يخرجها من كونها اماره على يد المطر والحوادث امارا
 مع من وجود الاماره من دون حكمها فقول ادا علمنا اسفاد حكمها في بعض
 المواضع لعلها فلا بد من ان سيطر اسفاد تلك العلل في كونها اماره حتى يكون طريقا
 الى الحكم الا ترى انا ادا علمنا في العلم الرطب في زمان السبا انه احسن مطر
 لعلها فانا لا نطردول المطر وان انا العلم الرطب في زمانه الا ادا علمنا
 اسفاد تلك العلل باقى مباحصة العلل ومما يخرج من هنا

اعلم ان نقص العلل هو ان يوحى في موضع من دون حكمها وجه حكمها صراحتا محمول وبصل
 والمحمول صراحتا اسباب وبقي بالاسباب المحمل لا ينعقد في مفصل والنفي المحمل ينعقد بالاسباب
 مفصل من الاول ان جعل المعلل قبل المسلم بالدمي فقول حرا مطلقا محققا
 الدم فثبت بينهما قصاص بالمسلمين فاد ان وقض ذلك بما ادا فله خطا لم ينجح لان
 نفي القصاص بينهما في العمل الخطا صدق معه القول بان بينهما قصاصا في الجملة
 ومما ان الثاني ان يقول المعلل مطلقا فلا بد بينهما قصاص فاد ان وقض
 بالمسلمين به ثبت بينهما قصاص في العمل اسفاد العلل لان نفي القصاص
 في بعض المواضع لا يصدق معه القول بانه لا قصاص بينهما على الاطلاق واما
 الحكم المفصل فاما ان يكون نفي او انا بالاسباب ينعقد بالنفي المحمل والنفي المفصل
 لا ينعقد بالاسباب محمول من الاول ان يقول المعلل فوجب ان ثبت بينهما قصاص

عوض

كان ذلك حتماً يحتاج الى اصل يرد اليه من الاله تعالى السابعة التي لم يسأل
فيها الا خبر على النكاح هو لم يهاجروه الا ارجح فاسمها الشبهة ولو قالوا فلا
خبر على النكاح لا ينقص عليهم بالنسب المملوثة او المحبوبة فادام الصرحوا بذلك وقالوا
بالشبهة فهي بوصفها بالمحبوبة والمملوثة فالواحد بينهما الصغرة بالشبهة فثبت ان يقول
في النسب الصغرة ما يقول في الشبهة ونحن يقولون هما الاله لا الخبر ان على النكاح اذ لم يكونا
محبوبين ولا مملوذين فخير ان اذا سألنا ذلك فلم ينقص قولنا فاسمها الشبهة

باب القول في الاستحسان

اعلم ان المحكي عن اصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان وطريقه من يرد عليهم انه يقول
بذلك الحكم لعدم دلالة والذي حصله المناهرون من اصحاب أبي حنيفة ان الاستحسان
هو عدول في الحكم من طريقة الى طريقة اقوى منها وهذا اولى مما طبعه محالوهم لانه
اليقين اهل العلم ولا راجح المذهب اعلم بمقاصد سلكهم ولا يجوز تصوي في غير من
المسائل التي استحسنوا الذي لا يترتب له اوجه في الحكم بالسهوة او بالخطأ
والذي يسع من الحكم غير طريقة ان ذلك اما ان يرد به الحكم بالسهوة او بالخطأ
او بغير من غير اماره وذلك الذي سأل من العامي والصبي فان سعى الاندم من حكم بذلك
ولان هذه الاسماء قد سأل الباطل فما سأل الحق ولا الطريق خبر اماره لا غير من
طريق السوداوى واللام في الاستحسان على ما قسم اصحاب أبي حنيفة يقع في المعنى
وفي العبارة اما في المعنى فهو ان بعض الامارات قد يكون اقوى من بعض محجور العدول الى
الاقوى من غير ان يفسد الاول وذلك راجع الى الخصص العله وقد تقدم القول في
ذلك ومن اللام في المعنى القول في طر الاستحسان واما اللام في العبارة فهو ان
للمسألة اسمها ما اوجه صحة اماطه فقد حذر ابو الحسن ان الاستحسان هو
ان يعدل الانسان عن الحكم في المسئلة فمثل ما حتم به في طائرها الى خلافه لوجه
اقوى بعض العدول عن الاول وهذا يلزم عليه ان يكون العدول عن العموم الى الخصص
استحسانا ويلزم عليه ان يكون العدول عن الاستحسان الى القياس استحسانا وسعى
ان يقال ان الاستحسان هو بطل وجه من وجوه الاجتهاد غير سام سهل الالفاظ
لوجه اقوى منه وهو في حكم الطاري على الاول ولا يلزم عليه قولهم ان ابركنا
الا استحسان بالقياس لان ذلك القياس ليس هو في حكم الطاري بل هو الاصل
وان كان اقوى في ذلك الموضع مما يردوه واما اسمه ذلك استحسانا فهو
وان وقع على السهوة وعلى الاستحسان لا يقع على العلم بحسن الشيء وطه والاعقاد
حسنة يقال فلان استحسان القول بالوحد والعدل فاذا

فالحض والارزاق اطرهما تشبه البر من حيث كان محلا وما اولاهما وما وقع الطر
في ازاى هذه الوجوه هي عليه الحكم مما لم يدل عليه دلالة قصي تفساده وما سا
وي في دلاله الامارات عليه عدل منه الى الترجيح ٥

باب ما يرجح به على غيره

سبحي ان يدكر اولاما الترجيح وما القادة فيه لم يسمع وجوه الترجيح للعلل اما التر
جح فهو السروع في بقونه احد الطرفين على الآخر ولهذا لا يصح الترجيح من شئ
الا بعد تامل وجهها طرفين وان بعد كل واحد منهما واما القادة في الترجيح فهو
ان يقول الطر الاصل او غير احدى الاما من غير عارضتها ولهذا لا يصح الترجيح من
الدلالة لانه لا سعارض لان المعارض موقوف على السامى ولو عارضت لاجتمع
مردوا لا تقا على ساقها ولا الدليل لا يفسد الطر فقال ان احد الطرفين اقوى
من الآخر ولا فائدة الترجيح هو المسك بالمرجح واطراح غيره والدليل لا
يمكن اطراحه واما قسمه بمرجح العلة فيسعى ان يرجح ما يرجح الى طريقها وما
يرجع الى مكانها وهو الاصل والفرع او مجموعها وجزءها واطراح من ذلك اقسام
سند كرها عند الاصله اما الترجيح الرجوع الى طريقها فمن ذلك ان يكون طريق
وجودها في الاصل اقوى من طريق الاخرى نحو ان يعلم احد منهما بالحسن وبالضر
ورة والاخرى بالاسد لال او يكون احدهما معلومه بالاسد لال والاخرى
مظنونه لاماره او يكونا مظنونين غير ان اماره احدهما اقوى من اماره الاخرى
واما ترجيحنا ذلك لان الوصف لا يكون عليه حكم الاصل الا وهي موجوده فيه فهي
كان علمنا او ظننا بوجودها فيه اقوى بان علمنا او ظننا لكونها عليه اقوى ومن
ذلك ان يكون طريق لكونها عليه حكم الاصل اقوى من طريق الاخرى نحو ان يكون طريق
احدهما نص وطريق الاخرى شبه نص او يكون طريق لكونها عليه نص وطريق الا
خرى الاماره وانما ترجحنا ذلك لان ما اقوى طريقه قوى الطر والاعفاده وكذلك
هذا فيما اذا كان طريق وجودها او لكونها عليه في الفرع اقوى لان سوب الحكم في
الفرع مع لوجودها فيه في كان علمنا بوجودها اقوى بان جزمها بالسوب اولي
فكان لكونها عليه اقوى واما الترجيح الرجوع الى الحكم واسما منها فهو سوب الحكم
في الاصل نحو ان يكون سادس دليل فاطح وحكم الاصل الاخرى بان اماره وانما ترجحنا
ذلك لان الوصف لا يكون عليه حكم الاصل الا وحكمها بان فاد ان حكم احد
الاصلين اقوى بان ما تبعه من العلة اولي ومنه الترجيح يكون احد الخمس سريعا
والاخر عمليا لان القياس دلاله سرعه فيكون ان يكون حكمه سرعا والقياس الذي

مع العلم ان العلم
ما لا يثبت له العلم على وجه
العلم في العلم

العلم ولم يفتح منهما الا على ذلك في هذا الموضع بل يقول احدهما اما اراد الله تعالى يا
لعموم ما قلنا وله على وان كان يقول انهما سوالا لظواهرهما وان قال ذلك فان
اعطى العموم سببا لا يحدى العلم وقد قال انه اذا امرنا بالعلم من وجه واحد محتمل فانه من
وجه واحد واما الترجيح بل روم الحكم للعلم في العروج فلها دون الاخرى فمعنى من اجاز
لخصم العلم لا يرجح به ونقصهم يرجح به وهو الصحيح لان روم الحكم لها تكسبها سببا
بالعلم العقلية ووجود بل روم الحكم لها في الاصل واما الترجيح الرجوع الى الاصل
وطرده فان يكون احدى العلمين مسرعه من اصول كثره والاخرى مسرعه من اقل من
ذلك الاصول وقد اختلف في ذلك فمذهبهم من يرجح به ومذهبهم من لم يرجح به وواضح
الفصل لا يرجح به اذا كان طريقه العقل فيها واطره وان كان غير واطره يرجح به اما
اذا كان على تلك الاصول كثره واما رايها لمصلحة فالرجح نفع بذلك مسهارة العلم
واما رايها لقصها البعض واما اذا كانت العلم واطره واما رايها واطره وكان الاصل
نوعا واحدا واما انما اصحابها كثره فانه لا يرجح بذلك لان النوع واحد وعلى ان لا يعلم
ان احاد احد النوع كثر من احاد الاخر وان كانت الاصول انواعا كثره ووقع الترجيح
بها وان كانت العلم واطره لمسهارة تلك الاصول لها ولكن حكمها لا يتوفا في الا
صول واما الترجيح الرجوع الى العروج وطرده فان يكون عروج احدى العلمين كثر
وقد يرجح بذلك قوم وكذلك العلم المتعدي ولم يرجح به اخرون وقالوا لو انما
اذا كثر عروجها كثر قوايدها فثبت اولي ولما قيل ان يقول انما يكون اولي اذا كثر
قوايدها السريعة وكثره فروعها يرجح الى كثر ما طوى الله تعالى من ذلك النوع وليس
ذلك بامر سريع واحسب الاخرون وقالوا لو كان اعم العلمين اولي من احصها لكان
العمل باعم الخطاين اولي من احصها والحوادث انما لم يكن العمل باعم الخطاين
اولي لان في ذلك اطر احالا احصها وليس كذلك العمل باحصها فاما العلم فانه اذا
اسهل الامر الى الترجيح فترجح احدهما وحب اطراح الاخرى وكان اطراح ما سهل قوايدها
اولي وقالوا ايضا ينبغي ان يصح العلم في الاصل واد اصح احرب في العروج فثبت العروج
او كثر والحوادث انه لا معنى له في ان يصح العلم في الاصل لانه اما ترجح
العلم على العلم اذا كان على كل واحد منهما اما رة وقالوا ايضا كثره العروج ترجح الى
كثره ما طوى الله من ذلك النوع وليس ذلك بامر سريع خلا وشهادة كثره الاصول على
ما نعلم واما ترجيح العلم فما يرجح الى العروج والاصل جميعا فهو ان يكون العلم رة
بها العروج اليها فهو من حشده خوردها الى كفارة والاخرى يرد بها العروج الى
خلا وحشده فلو ان اولي وهو مذهب الى الحسن والبر اصحاب السافعي

في المناسبات

جواب عن ذلك انه حصوه وهو ان لو عاقلنا الامار ان لا ياتي اليه السبل في الخلق والخلق في
 مسائل الاحكام موقوف على الطرح دون السبل وانما قلنا انه يودي الى السبل لانه لو
 احترار طار اسبوا في الصلح بسبب سبب وبقيته فانما لا ينظر احدها ولا يلزم واحدهما
 بل يوقف فيه وانما قلنا ان لا ينظر احدها لان الطرح يغلب احدهما من على الاخر
 فما يغلب احدهما باقاره برحمته فادان احدهما من على ما في الاحكام يرحم احدهما
 على الاخر وانما الا لا ينظر احدهما لان الطرح يغلب احدهما من على بقية فادان
 قلنا هذا المحور غالب على الاخر فادان راديه على الاخر ولو قلنا بل واحدهما غالب
 افاد ان كل واحد منهما راد على الاخر وناقض عنه وذلك بما قصناه من احدهما غالب
 ذلك طر و ان الختم موقوف على الطرح لخر الختم ولا يند في مسائل الاحكام من حيث سرع
 الاجماع لان الناس في ذلك على قولين احدهما انه يجب ان الختم فيها الختم سرع مع
 والاخر انه يجب فيها اما حتم معسر وبالحسن وان هذا اقليم فيها الختم فيها بالاحوط
 او الختم اسرع فلان ذلك وحوه برحمته في احتم ذلك بعد اوردتم بان الامار من
 لا يصاد لان عند المحقق فان هذا اقليم فيها بالحسن اذ اعاد ذلك الامار بان
 في ذلك لان المحقق هو تعبد الختم بل واحد من الامار من ذلك لا يجوز مع ثوبه ان
 يكون كل واحد منهما مع امارة ومع اسفا الطرح وانما بالحسن من البقي والاساف لا يكون
 الا اناحه وذلك بالحسن من خطر الفعل او اناحه او ثوبه واجبا او غير واجب لانه اذا
 فعل المظن ان سب فعله وان سب فلا يعلو فعدا حله الفعل اذ ليس للامارة معي
 غير هذا فان سب الفروع منه ومن الاناحه ان الاناحه هي خير من الفعل والافق على
 هو الاطلاوع فيما خرقه بحسن سبها من شرط اعفاء احدها من سبب السبل الاعفاء
 خطره او اناحه علمنا من قولهم نعم فقال لهم فما طرعه الى هذا العلم فان قالوا بسبب
 الامارة مع الدلالة على وجود العمل بالامارة في الختم وفي القول الاخر من هذه
 الامارة ومن هذه الدلالة فلا يحصل له هذا العلم فخور وراه في هذه الحال ان يعقد خطره
 فان في الطرح الى العلم بذلك هو ان يخار اعفاء اناحه او خطره في الختم
 ان احسار الانسان اعفاء السبل بطرح الى صحة وثق يكون طريقا الى ذلك
 والامان بخار العاقل في الخار الصحة وليس مع احسار احدهما من الدلالة ما ليس
 مع الاخر فان في الدلالة عدل على حسن العمل من شرط ان يخار المظن اعفاءه
 في الختم ان الدلالة لا تعلو لها بالاحسار فغار في سبب سبب وط الادلة والاضا
 حسن الاحسار بان حسن الاعفاء والاعفاء بان احسن المعسر وقد جعلوا الاعفاء
 بالاعفاء احسار والمعسر بالاعفاء وما ذكرناه نصي ان العام اذ افاه معسان
 احدهما بالخطر والاخر بالاناحة وقلنا انه يجب عليه الاجتهاد في حالهما فادان احدهما

وابيات فعدس العول فيه واما ما في الامار من و فعلن غير مساهم في الاعداد بالخص
 او الاظهار فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 قولن كان احسن الا يقول ان المساهم في الاعداد فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 بل ان يقول ان الاحكام التي في البعد من الاعداد فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 يقال له فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 قال واما الوجهان الاخران والمخرج فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 في كل واحد منهما ان يثبت بدل من الاخر لا يقال له فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 هو لان وعلى انه قد قال قولن في وابيات لا متوسط بينهما فلا يقال ان يقال فعدس ما
 عدسها ونوقف في الصحيح فعدسها نحو عدسها ما سقط من الوجه عن الوجه قال واما ما
 في عن المساهم في العول فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 قولن ولا يكون له في تلك المسئلة قول اخر وفيما جرى مجرى تلك المسئلة والاخران يكون له
 في المسئلة قولان اما الاول فلا بد من ان يكون بينهما في ما بين وان علمنا المساهم بينهما ان
 رجوع عن الاول وان لم نعلم المساهم فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 مساهم ولا يجوز ان يقال انهما فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 خلاف ذلك العول في مسئلة اخرى مجرى تلك المسئلة وان كان من ان يكون بينهما بعض الجهد
 لم يخر ان يتقل قوله من احسن المسلس الى الاخرى فخوران يكون قد فرغ منهما وان لم يكن ان
 يفرغ منهما اخرى ذلك مجرى ان يصح على قولن محقق في مسئلة فاما ان وحده قولن في
 تلك المسئلة فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله
 فواء صريحا من العود ذلك على انه احساره على القول الاخر لان الجهد اما الجهد العول
 على الاخر ادقوى عنده وخوران يكون للممانات له فواء احدهما بعد اساهما وكانا
 مساهمين عنده في حال الابيات فاما اذا لم يواحد هما فانه ان كان حسن نص على احد
 القولن في المسئلة لم يكن المسئلة معصودة في كلامه بل على انه كان لا يبعد سواه
 لان المسئلة معصودة لا تسوي العول فيه وان كانت معصودة فدره لذلك يدرك على انه
 لم يبعد سواه في تلك الحال وان علمنا باخرا اعي العول المبرر ان رجوعا عما عداه
 وان كان هو احسن القولن الاخرين فهو رجوع عن العول الاخر وان كان غيرهما فهو
 رجوع عنهما الله وان علمنا باخرا العولن فعدس ما رآه في المسئلة قولان وان كان سوى
 القول المبرر فعدس رجوع عن المبرر وادالم نعلم باخرا اطر البصير عن الاخر وحب
 حبان في الحال فانه وان كان نصه على القولن في مسئلة اخرى مجرى المسئلة الى نص
 فعدس على العول المبرر وان كان يكون بينهما فعدس في خور وورد البعد به غير انه لا يقال فعدس احسن من غيرها ان الله

الحسن اما ان ذلك مفعلة ولا تسبه فيه ولا تسبه في ايه ليس فيه وجه من وجوه الفهم
 لكونه جهلا ولا بداهة فحده واما ما مضى من في الدال من في مصره على النفس
 او على العبر ولو كان مفسده لذلنا الله تعالى عليها فان في ان يكون كونه مفسدا
 يلقى في وجهه كما ان يكون في الخير ذرايا يلقى في وجهه فلم يخب على الحكم ان يدلنا
 عليها في ذلك فلا يجب عن ذلك بل ان لمفعلة معارفه الكذب لان الكذب لا
 يحسن على وجوه وان جعل فيه مفعلة او وجه مصره وليس ذلك المفعلة ولما
 بل ان يقول ولم اذكر في هذا الوجه لم يخر ان يكون كونه مفسده في وجهه لكون
 في الخير ذرايا واحدا الصبيان الاصل والمفعلة هو حسنها وخصوصا
 عن وجوه الفهم والمضرة فهي لم يدلنا الله تعالى على انها مفسده وحب القطع على حسنها
 وليس ذلك الخير لان الاصل فيه ليس هو كونه صدقا ولما في ان يقول ان اردم
 بهذا الكلام ان ما لا يعلم فيه وجهه في هذا القطع على ايه ليس فيه وجهه في كل
 لم في هذا سار عوان لا محال لم يقول ان يكون وجهه الفهم يلقى في وجهه وان اردتم ان
 الغالب فيما هذا حاله ايه لا يكون وجهه في كل لم ولم يعلم ان الغالب ما
 ذكرتم وقبل لم ولم اذا كان هو الغالب في كل لم يخر ان يكون كونه مفسده باقا 2
 وجهه ولما ان استدلنا الفهم من وجهه احرف في ان الفهم يدعو الى الفعل اذا
 خلاص عن وجوه الفهم ولم يدل اماره على كونه مضرة ولا على كونه مفسده وجهه حسنة
 ولا اسما في المأكل والمسارب هذا حاله فوجه حسنة في العقل والمأكل ان
 المحتر هو اماره المضرة والمفسدة لان العقل لا يفرق من امسح من الفعل من دون اماره المضرة
 ولا يفرق من اماره الا يرى ان من قام من حيث حائط غير ما بل لكونه سقوطه لخلل
 في باطنه فانه يدمونه ولا يدمونه اذا كان ما لا يدمونه من امسح من كل طعام سهي
 لكونه مفسوما ولا يدمونه اذا دللت اماره على كونه مفسوما واما كونه مفسده فان
 العقل لا يدمونه كما يدمونه السقوط في حائط غير ما بل وما يدمونه كونه
 الطعام السهي مفسوما واما الخير فان يكون كونه ذرايا وجهه ولا يحتاج فيه الى اماره
 بل على كونه ذرايا وليس ضررا الا يعرف العلة في ذلك ولا ان يكون الفعل مفعلة وجهه
 حسن وليس كونه حرا وجهه حسن ولا الاثر فيه ان يكون صدقا حوا اخر
 وهو انه لو صح الاقدام على المسارح لكونه مفسدا لمفعلة ليجب الاجام على لكونه كونه
 مفسده وفي ذلك وجوب الاعتدال بها وفي ذلك وجوب الاعتدال ولا يلزم عليه
 الخير اذا لم يكون كونه ذرايا ان يلقى في وجهه لان كونه ليس خيرا لكونه كونه ذرايا ولا يلزم عليه
 اذا لم يكون كونه ذرايا ان يلقى في وجهه لكونه صدقا ولا يلزم عليه كونه

۱۵۸۰ سال اولیٰ از سنه ابد الابد فی حق المولودین

3

7

三

هو انه لا يجوز احدهما الصرف فيه الا ما دونه وهو الحق مع غيره منه في هذا
تعليل الحكم بنفسه مع ان الاسلام لم يذك وانما فان الانسان لما يكون احق بالصرف
بالسراج لان العقل لا يدل على ذلك عندكم وادان هذا الاصل غير ثابت عندكم
وكذا ما نصه العمل بطل فاسم وانما يقع منه الصرف في طالع الجهر بعينه
اذنه لانه نضره لانه ما الله ففقط الا بركي انه يحسن من الاستطال لخاصة العبر
ولحسن منه البطر في مراثيه والنفاط ما سائر من عليه لما لم نضره ذلك والمباح
والمضار يستحلان على الله تعالى **لست** وهو ان الله تعالى طو الطعوم
والاجسام فلا بد من ان يكون في طعها عرض والا فان عينا ولا بد من ان يرجع الى
التكليف ولا يجوز ان يكون العرض فيه مصرفا لغيره لا مصرفا لان مصرفها لا يحصل
الا بادر اكها وفي ذلك اناحه اذراكها ولا يله لا يجوز ان يقصد تعالى لمصره
لن لا يستحقها فلا بد من ان يقصد به المتبعة اما بان يتركها او يخب اذراكها
فيسحق البواب او تسدل بها وفي ذلك اناحه اذراكها لانه لما من ان يخب
اذراكها اذ اعدم اذراكها ولا يمكن الاستدلال بها الا لعدم معرفتها ولا
لخصها لما معرفتها الا بادر اكها فلا بد من ان يقرر في العمل اناحه اذراكها وقد قل
انصاته لو قصد ان يسدل بها من دون ان يبيع اذراكها لان قصد الاسعاف
من اطر الوحي من ذلك يقضي ان يكون عتقا من الوجه الثاني لان الوحي من العمل
لجواب محرم فعلى ميمر في كمال الاخلاق ان يخلو فحسب ولا يكون له عرض في احد هافذ
له في الوحي من ذلك ان يقصد بالمال تسعة اطلابيه بها بالادل
وايون قصد استدلال اهل الجدة بالحقه لم لانه لا يفتح معهم الاستدلال لمعرفه
تعالى ولا يفتح من اطلابه الاسعاف بالادل ولها **ب** ان يهول ولا يجوز الاسعاف
بها من جهة الاجراء لانه مقسده ولو صح الاسعاف بها لما وجب ان يقصد ذلك
لان الاصل في الاستعداد التسويج وقولهم ان الوحي من جريان محرم فعلى ميمر من
ان عبوانه في وجود حصول عرض في كماله فاسامه ولما ان يقول انه اذا فعل
اخرها لا عرض فقد اوطر ما لا عرض فيه وكان عتقا وليس ذلك العمل الواجب
اد اقصده بطله احد الوحي من له فعل ما له فيه عرض ولم يبن عتقا **لست**
وهو انه يحسن من العمل التسقي في الطوا وان يدخلوا من ذلك ان يمدوا الحاج اليه
الحويه لان من قدر على نفسه في التسقي ولم يدخل الاما الحاج اليه الحويه عده العمل
الحاجس والعلة في حسن ذلك انه متبعة لا يعلم فيهما مقسده ولا مصره فان كانا
لحسن التسقي لانه مطع عن الهلب الحراره والذائد على ذلك مصره ولا يفتح فكله
لست كذلك لانه لا يجوز ان يكون فاعا فكذا كما ان الزايد على اطل الحاج اليه الحويه

باب في حجب العبادات
عن المباح والمباح
في المباح والمباح

لا بد لو كان فيه عليها دليل لان المباح ما هو حجبها او وجوبها او حجبها او وجوبها اما
الحكم المباح فهو ما سميها والزم سرورها والمباح تفعلها ومعلوم ان لا تعلم بالفعل
اسمها ودم من اكل الصوم اول يوم من شهر رمضان دون ما قبله ولا تعلم انصافا بينه
اول يوم من شهر رمضان عما قبله في وجه الوجوب سواء وقف ذلك على امانته مطبونه
او لم يقف وقد حل في ذلك بالا تعرف وجوب هذه العبادات بامارات من جهة العا
دات لان العبادات معلق بالمباح والمباح لا لا تعلم في هذه العبادات مباح و
في مباح غاطه فقال انما حجب ذلك واما ما له تعلو بالمصالح والمفاسد السنية
فيه فهو طر في الاحكام السريعة كالادامه والامارات واساس هذه الاحكام عليها
وسرورها اما الادله فتكون الاجماع حجة والامارات تكون القياس وحجرا الواط
محض واما الانساب فكل والسمس سني في وجوب الصلوة والحلل فالحلل عليه
الربا واما السروط فصران سروط في احكام عقلية كالي سروطها السريعة في الساعات
لان السلبك بالسبع معلوم بالفعل والآخر سروط في احكام عقلية سريعة كخوض
البحر والوصو في الصلوة وغير ذلك وقد فرغ من السبب والعلة بوجوه منها
ان العلة لا تحجب تكررها والسبب قد ثبت بمره وهذا لان الامارات بالناسيبا الوجوب
الحكم لا يكرر ومنها ان العلة تحجب المصلحة والسبب لا يخصه كروا السمس
ومنها ان السبب يستتر فيه جماعة لا تسركون في حكمه كروا السمس
فيه الظاهر والحايز ولا تسر كان وجوب الصلوة ولا يجوز ان تسركوا في العلة
ولا تسركوا في حكمها

باب في حجب العبادات
باب في حجب العبادات ان يقال لا رسول ولا عالم احب اليه
لا يحكم الا بالصواب احلف الناس في حوار يقولون الله تعالى الى المظلم او يح
او يحرم او يحبس احبارة فصح منه ان الناس واجاره فويس بن عمر ان وذر السامح
في كتاب الرسالة ما يدل على ان الله تعالى لما علم ان الصور يتقوى من عيه عليه السلام
ذلك الله ولم يقطع عليه بل حوره وجور حلافه واحج فاصى القضاة للسبع من
ذلك بان السبعيات مصلح والمظلم قد خسر الصلاح وقد خسر الفساد ولو اباح الله تعالى
له الختم باحصاره لان ورايح له الختم بما لا نام من ثوبه مفسده ان كل ايه نام من ذلك
لعله تعالى ان لا يحكم الا بالصواب فكل ايه لا يجوز ان يقول الله تعالى ذلك
له لانه لا يجوز ان يسمر بالمظلم الحال في احسار الصلاح دون الفساد من غير علم
كما لا يسمر به الحال في انا والصدوقه في الاحار الضره وفي الاحكام وفي الاعمال
الضره من غير علم فان كل ايه قد يهوى فيه احسار الصواب في الاعمال القليلة
محور وان يقول الله ذلك في محل او محلي فكل ايه قد ارجح عن ذلك بان الوا
حب في المظلم ان يكون المظلم عما لم يحسن الفعل فكل ايه قد ارجح عنه وفي موضع الفعل

خطابه تعالى ان يعلم ما يقدره الخطاب من حركه او مع و منه و انه تعالى لا خور ان حركه خطابه
الا ونقص ما يقدره من حركه وان في حركه به قصد ما يقدره مع القريه والسرط
في الاستدلال بالامساك عن الخطاب على الحكم ان الحكم لو كان حاصلا لكان الخطم
عليه والسرط في الاستدلال الخطاب الرسول عليه السلام هو ان يعلم فانه الخطاب
ويعلم ان الحكم لا سبب من تعلم انه خبر اللذ وهو عن حسن و بامر نعيم والسرط
في الاستدلال سرته ان يودي السال العارده هو ان يعلم انه تعالى لا سبب من تعلم انه
يعني عام صالحا والسرط في الاستدلال الخطاب الامه ان يعلم ان الله ورسوله قد
شهد بانهم لا يجمعون على خطاه

باب في معرفة الاستدلال بالخطاب المجرى على حقيقته
اللغو به والعرفه والسرعه اعلم ان الخطاب اذا استعمل في شيء على الحقيقة وفي
أخر على الحجاز فانه تحت حمله على الحقيقة دون الحجاز لان العرف هو اتمام الخطاب
والخطاب اما في حقيقته اذا جرد من قريته فلو طعمه الله تعالى فهو الحجاز علة لان
فد كفه ما لا يسئل اليه والحقيقه صر ان اصله وهي اللغو به وطاريه وهي صر ان
طاريه تعرف اللغو وطاريه تعرف السرعه في ان الخطاب مستعمل في اللغو في شيء
وفي العرف في شيء آخر ولم يخرج بالعرف من ان يكون حقيقه في المعنى اللغوي فانه يكون
مستعمل في اللغو في الكلام في الاستدلال بالاسم المستعمل وان صار محارا في المعنى اللغوي
وحت حمله على العرف في لايه المفهوم وحرى تجري الحقيقه مع الحجاز وحت حمله هذا
في الاسم اذا استعمل في معنى سرعي وان مستعمل في المعنى اللغوي او العرفي او صار
محارا في اللغوي او العرفي في صار الخطاب تحت حمله على العرف السرعي في العرف
اللغوي في العرفي فانه علم وحت حمله على الحجاز فان خطابه الله تعالى طائفتين
خطاب هو حقيقه عند اطرهما في شيء وعنده الاخرى في احوافه فانه تحت حمله كل واحد
طره مهمما على ما سعارفه لانه تعالى لو اراد اطر المعنى من الطائفتين لكان من لا يعرف
المعنى الاخرانه اراده هذلي اطلعه في الاصل وبعي ان يراد في ذلك ويعلم بذلك
الخطاب من بين اواطره في مجلس الا ان هذا الخطاب الواطر على معنسه فان
في قولهم لو حرم علينا تعالى ان نستعمل اسم الصلوه في الدعاء او حرم
علينا ان سعارفه في المعنى السرعي وخصا في ذلك فلم سعارفه في قولهم
الصلوه على ما دى تحت حمله في قولهم لا يستعمل اسم
الصلوه الا في المعنى السرعي وحت حمله عليه وان لم يحسن بذلك وحت حمله

التعلو والتأني لا يفلح أحدهما من الآخر أما الأول فهو أن يدل الطاهر أن الحال يرث
 وتصح الأمة على أن الحالة بمثابة في موت الأرب ونفقه فحكم بذلك وإن لم يعرف
 وجه التعلو وأما الثاني فمصران أحدهما أن يكون ذلك المعنى وصله إلى فائدة الخطأ
 لا مراً بالطهارة فانه يعصي وجوب استقاء الماء والآخر مصران أحدهما أن يكون الحكم
 أباحة فيعلم به إباحة ما لا يتم المباح إلا معه والآخر أن يكون الحكم وجوباً فيعلم
 به وجوب ما لا يتم الواجب إلا معه أما الأول فهو قوله تعالى فخلوا وأسربوا إلى
 قوله فخلوا واصلوا الصوامع إلى الليل فباح الجماع إلى العفر وذلك يدل على باح الحسل عن
 العفر وذلك على إباحة باحرة عن العفر والتأني وجوب ستر العذر فانه لا يملك إلا التستر
 بعظم الرتبة وذلك على وجوب ستر بعضه ٥

باب في كيفية حمل خطايا الختم على غير طاهرة إذا اقترنت به
 الفرائض اعلم أن خطايا الله تعالى وخطايا رسوله عليه السلام لا تدمن أن تعبد
 سبأ ما ولا تخلوا أما أن يكون محملاً لا تدرى فائده وأخره فملكون مسيراً بينهما أو لا يحمل
 الذم من جهة واحدة ولا تخلوا أما أن يكون عاماً أو خاصاً فإن كان خاصاً وأما أن يحد
 عن غيره أو لا يحد فإن يحد عنها حمل الخطاب على طاهرة وإن لم يحد فاما أن يدل العفر
 منه على أن المراد به لسر طاهرة أو يدل على أن المراد غير طاهرة أو يدل على أن المراد ظا
 هره وغير طاهرة فاما الأول فيعلم أنه قد خرج طاهرة من أن يكون مراداً أو لا تخلوا
 أما أن يكون محملاً في غير طاهرة أو لا يكون كذلك فإن لم يكن محملاً به في غير طاهرة على
 أحد ذلك وجهان يعرف به فربما يدل على أن المراد لا يخلو الخطاب لا يسأل غير طاهرة
 فيحمل عليه وإن كان قد خوز به في غير طاهرة لم يخل وجه المحاراة أن يكون واحداً أو
 الذم من واحد فإن كان واحداً حمل عليه من غير اعتبار إلى دلالة رايته لأن الختم إذا يخل
 خطاه فلا بد من أن يحصى ما نعتبه أهلاً للعه فإدالم نحن به الحقيقة فليس إلا
 المحاراة وإن كان المحاراة من واحد لم يخل أما أن يدل دلالة مسداه على المراد نعتبه أو لا
 يدل فإن ذلك قصي به وإن لم يدل لم يخل وجه المحاراة أن يكون محصوراً أو لا يكون محصوراً
 فإن لم يكن محصوراً فلا بد من دلالة على المراد هل يكتفي قاضي القضاة قال لا بد
 لخوار أن يردّها أجمع مع أحد حصصها فليسأولها أن يقول أنه أراد ما دلها
 على الدل لأن ذلك ممكن مع فقد الدلالة ومع فقد الحصر الأخرى أنه تعالى لو أوجب
 على سائر الخيع ما يكون محملاً في ذلك أي يقع سبأ وإن لم يكتف حصر العفر فاما من
 لا يحصر أن يراد بالكلمة الواحدة معسان محملاً في ذلك على طهره أنه لا بد

ظاهر حمل عليهما ان كتاب الدلالة عني على قول القرين وان لم نعنه والقول فيه
بالقول في الحاضر اذ ادلت الدلالة على ان المراد غير طاهره ولم نعنه وان دل على
ان المراد ليس طاهره او ان المراد غير طاهره ولم نعنه لم يخرج هذه القرينه لانه اذ لم
يكن المراد طاهره حار ان يكون المراد بعض ما ساوله وحار ان يكون المراد سالم مساوله
الخطاب فادام لم يصح اجتماعهما ولا بد من دلالة تعيين المراد ولم يثن في العام ان يدل
له على ان نعنه مراد ومي دل على ذلك دلالة لم يخرج النقص الاخر من ان يكون مراد
لانه لا ينافي ذلك فان دل على ان المراد هو النقص خرج النقص الاخر من كونه مراد
كذا ان دل احراز ان ذلك النقص هو كمال المراد فان دل على ان نعنه ليس مراد
خرج ذلك من كونه مراد او يعي ما عداه تحت الخطاب ٥

باب في نفسه الاستدلال بالخطاب المتسلسل

اعلم انما مرادنا ان من يقول انه مراد بالاسم المتسلسل المعينان المتعلقان فانه عند تخرجه عن
القران خطاه عليهما اذ امكن الاحتصاف في كل واحد من احوالها او حار في احوالها ومن يجمع من
ذلك يقول لا بد من قرينه يقرن به على المراد منهما الا الاصل في الخطاب المتسلسل
ان يحمل على احد معنييه وانما يحمل عليهما لعدم خبر ذلك لخرجه عن قرينه لعدم
احرازها وبهذا يفارق العموم فاما اذا قرئ به قرينه يدل على ان احوالها غير مراد
بعض الثاني مراد اياه وان دل على ان احوالها مراد خرج الثاني من كونه مراد وهذا
هو الصحيح على القولين فاما ان دل على واحد منهما ليس مراد والقول بالقول فما
لا يحمل الاحتصاف واحده ودلت القرينه على انها ليس مراد وكذلك اذ دل على
ان غيرهما مراد ولم نعنه وكذلك ان دل على ان المراد هما وغيرهما ولم نعنه
او عني به هذا على قول من خبر ان مراد اياه فاما من يجمع من ذلك فانه يقول اذ ادلت
القرينه على ان المراد ليس طاهره او غير طاهره وكان لا يستعمل الا في وجه واحد
من المحاز حمل عليه فان كان يستعمل في اكثر من واحد فلا بد من دلالة بعض المراد
ولا يجوز ان يدل دلالة على ان المراد طاهره وغير طاهره لانه ما وصح لهما ومي
دل فلا بد من العلم به من غير ان يعلق خاصا بالخطاب او عاما ٥

باب في ان يكون حمل الخطاب اذ ساوله على وجه المحاز
لا بد على ان مراد بالخطاب اختلف الناس في ذلك فقال به السمعاني وعبد
الله وحكاه عن ابن الحسن والادراك في قوله تعالى ولا مسمي للنساء في قيام

لم يخف عليه وان لم يستر ولا رافى الغصاة انه لا يقطع على طاهره لحوار ان يكون في
 الشئ ما يدل على خصصه لانه لا يجب ان يفر من الطهره وادام يقطع على يوب
 حكمة لم يخر ان يفسر عليه غيره وقال ابو الحسن وهذا لا يتم لان الخطاب ولا لم يبا
 وله لانه كلف فهم المراد ليعني غيره اما نطقا مطلقا او على وجه القامه ولا يجوز ان
 لا يمكن من ذلك فادام الخلف في الادله ما جعل به عن طاهره ووجه ان حمله على ظا
 هره في ذلك الحال وان يفسر عليه غيره سواء استبرأ السنن او لم يفسر لانه ان استبرأ
 وطمع على فرضه ان كان الخطاب ساوله وفرض من سيقفه العمل بطاهره في الحال
 وجوز ان يكون في السن ما جعل به عن طاهره فادام لانه تلك السنه بحر فرضه
 وادام استبرأ لم يخر ذلك قال ولقد اختلف على من عاصر النبي صلى الله عليه وآله من
 عات عنه ان يجوز ان يكون ما يلزمه من العبادات فلا يسخه التي عليه السلام يبلغه
 الشيخ بعد فادام لانه بحر فرضه وبغير فرض الفاس عليه فاما القامى ولا يجوز له
 ان يفسر طاهره الخطاب لانه لحوار ان يكون في الادله ما سمع من طاهره ولا يجب
 ان يمكن منه لانه ما كلف فهم المراد به ٥ الكلام في المعنى والمسمى

باب في الصفه التي معها يجوز للاسيان ان يفسر نفسه

ونفي غيره وخرج عليه اعلم ان تلك الصفه هو ان يكون من اهل الاجتهاد وانما يكون
 من اهل الاجتهاد اذا عرف الادله السميعة وامنه الاسدلال بها وعلمنا
 اقسام الادله السميعة وسما ما يدل عليه ونفعه الاسدلال بها وسرور ذلك
 ولا يتم من ان يعرف حمله ذلك ولن يتم من الاسدلال بالخطاب الا اذا عرف
 حكمة المخاطب اما حكمه او عصمه ولا يتم من ان يعرف التوحيد والعدل
 والنبوه وقد تقدم تفصيل هذه الحمله ولا وجه لاعادته ولحوار ان يكون مجتهدا في
 مسئله من الفرائض وان لم يعرف ما عداه من ابواب الفقه لانه الطاهر من احكام
 الفرائض بها لا يفسر من غيرها الا ما دارا والرهات عن الماد لا يفسر في الاجتهاد
 الا يرى ان المجتهد لا يخفى عليه من النصوص السر ولا يفسر ذلك في قوله من اهل

الاجتهاد ما في نفسه فنون اظهر

اعلم انه لا يجوز للمعنى ان يفسر بقوله غيره لانه اما مسائل عن اجتهاده واما طار ذلك
 لحوار العامي ان يفسر ما خيره في كتب الفقه فان سئل ان يخلى قول غيره حار له ذلك
 ومضى ما تقدم له اجتهاد في الحادته وسيل عنها ووجه عليه الاجتهاد وان
 لعدم ذلك يدر وجه اجتهاده حار له ان يفسر لانه المجتهد في الحال وادام
 خوله ان يفسر ما لا يدر اجتهاده فادام في الاجور له ان يفسر يقول من باب لانه

مسجدة اوجه الاجتماع لان الامه مجمعه على انه يلزمه الرجوع الى العلماء والمخالف بوجوه عليه
 السؤال عن ادلههم لتحليلها ولا نه اذا اطلو طرافا مختلفا فيه لم يخل اما ان يجوز له المقام على
 روحه او لا يجوز له ذلك ولا واسطه سهم او ايهما كان هذا بعد حكم وذلك الحكم اما
 على او سرعي والاول لم يصح منه الاجتماع لان المخالف يلزمه السؤال عن الاخلاص السرعيه
 ولا يلزم من العامه لا تعلمون في شهر من الافعال حكم العقار وانما العالم ذلك اهل الاجتهاد
 وان يلزمه حكم سرعي ولما ان يلزمه الوصول اليه بالقلوب او بالاستدلال وان يلزمه الا
 استدلال فاما ان يلزمه ذلك بان يعلم بعد ذلك العقار ليصير من اهل الاجتهاد واما ان يسأل
 العالم عن ادله المسله فحده فيها واحدا لم يوجب على كل واحد النفع عند حال عمله
 ولا في الاستحسان بذلك على وجه يغيره الاستحسان من اهل الاجتهاد اهمال امي الدنيا
 واصحابها ولم يوجب احدا ذلك واصحابها الجواب اذا رتب له حاديه فلان يصير
 من اهل الاجتهاد واصحابها الجواب اذا قصر فلم يعلم او رتب له حاديه وحينئذ في النفعه
 فانه المجاديه واصحابها ليس كل من نفعه نصير من اهل الاجتهاد وعلى ما يرى عليه خبرهم
 نفعه وان يلزمه. نسأل العلماء من الادله لم يصح لانه لا يمل من الاجتهاد فيها الا بعد
 ان اعلم طرفا من اللغه ونفعه الاستدلال بالادله ومعرفه ما يعرف من طاهرها فان
 رجع في ذلك الى قول العالم فقد قلده وان يخص عن الاحتمار ووجوه المقام ليس صواب
 عنه زمان المجاديه وقد لا علمه الاجتهاد وان يخص عنها وشهر من اصحاب الحديث
 معروف في روى من الحديث وليسوا من اهل الاجتهاد واد اطلب هذه الاقسام لم يبق
 العامي طريق الا القليل وقد استدرك على حوار تغلب العامي بان ليس على رجوع العالم
 الى روائه المخبر الواحد واح **ح** من مع من ذلك بان العامي اذا قلده لم يامر الا
 بنفع العالم في الاجتهاد فيكون فاعلا للمفسده وهذا باطل برجوع العالم الى الخبر
 الواحد لانه بامر ان يكون له في خبره فيكون العمل به فاعلا للمفسده وان كان الوا
 مصلحه ان يعمل بحسب الخبر وان كان كذلك فله فاعلا للمفسده فاعلا للمفسده وان كان الوا
 العمل بقوى المخبر وان كان له فاشا وفاسوا القليل في الفروع على القليل في
 الاصول من غير علمه وقله فاس من غير علمه فهو باطل والفروع بينهما ان الحق في البوحيه
 والعدل لا يحصل بحسب طر الانسان والحق فيه واحد فلا يامر ان يكون من علمه لم نصيب الحق
 وليس كذلك الفروع لان العمل فيها يكون مصلحه بحسب طئه ولا تمسح ان يكون العمل
 فيها مصلحه بحسب قوى المخبر كما ان مصلحه العالم هو العمل بحسب ما اخبر به
 الواحد عنه عليه السلام واصحاب العامي انما يلزمه الطريق في مسائل مخصوصه في الوجود
 والعدل وادلهما عملها يتلوه فيها النسخه السر لا تعطى عمره وليس لذلك السر عاب

الحق عليه السلام يقر بالباطل خفيف وبني والجماعات ان هذا من اثار الاحاد وعلى
انه عليه السلام يقر ان كل تقبل وانما هو نفس واحد فقول بذلك لانه مختلف
لشهوره وعني بقرائه والباطل خفيف انه في الغالب خفيف لان عبادات الله و
لتصاري واليهود اكثرها باطل وهي ثقيلة جدا فان غلب على طنه ان احدها الدين والواجب
عليه اتباعه لان الله به اقوى فان تساوى في الدين وتفاضلا في العلم فذكر في الخبر ان
قوم اجور والمقلد لا ينظر في العلم وهذا يفسد عنه الاجتهاد في اعطائها لانه النفس
اذ كان لو تبيين له اعلمهما لجازله العدول عنه وقال في غير ما ليس له الا خبر يقول اعلمهما
لان النفس اليه اسكن في اجري التفاصيل في العلم مجرى التفاصيل في الدين فاما اذا كان
احدهما انقصهما علما فيجوز ان يقال هما سواء والاولى ان يقال يرجح قول اعلمهما
لزيادة فيهما تعين على الاجتهاد والوقوف على الصواب ومثل هذا النظر لا ينبغي على
العوام لانه كثير من الدنيا رافق به ليس للجاحل ان يقلد في اصول الدين

انه

هـ

منع اكثر من كمال من العلم من السبل في ذلك واجاره قوم من اصحاب الشافعي ولم
يختلفوا في انه ليس له ان يقلد في اصول الشريعة فوجب الصلوة واحدا وركعاتها
والدليل على المنع منه انه مكلف بالعلم بهذه الاصول والقلد ليس بطريق الحق
العلم لان المقلد يخطئ من قلده ولا من اجار له ذلك ووجب عليه العلم باصول
الشريعة فقد تافض لانه لا يحصل له الا بعد المعرفة بصدق من جابها فان قلد في
صلوة فقد قلد في وجوب كل ما اجز به بوجوبه وان جاز ان يعلم صدقه بالقلد
جاز ان يعلم اصول الشريعة بالقلد

رافي المحمدي انه ان يقلد غيره من المحمدين في الصحاح وعنه

قال ابو علي خور له ذلك وان كان في الصحاح من حاله فان حصل لقول يعصم
مزنه احده وان تساوى وان كان المحمدي محمدا وحتى واصل القصاص عنه ان الاول
ان شهد وبعث على احصائه وان قلدا الصحاح حار وحتى عن محمد بن الحسن ان جعل
الاصول اربعة فيها اجماع الصحابة واحدا منها وهذا يصح ان يجوز له الاحتياط بقول
المختلف به وذكر الشافعي في رساله القدمه حوار يقلد الصحابة ويرجع قول الامه
منهم واحدا تلغو في حوار يقلد العالم من هو اعلم منه من الصحابة وعنه فحوزه
محمد بن الحسن وعن ابي حنيفة رواه اسرارها حواره والاخرى الممنوع منه واحار ابن
يبرح يقلد العالم من هو اعلم منه اذ العذر عليه الاجتهاد واكثر العلم بالبيع

ذكر

الخوارج مع عمر وقوله اللهم ادر الخوارج على حذر والحوادث ان هذه احاديث
 اخذ لا يجوز الاحتجاج بها في هذا الموضع وعلى ان قوله يا ايها الذين آمنوا
 بالذين من تخدي هو خطاب مواجها لمن كان في ذلك العصر وهم غير الصحابة وغيرهم من
 لم ين من أهل الاجتهاد وهم العامة خارجهم العقيدة وذلك قوله يا ايها الذين آمنوا
 وقوله اهدوا للناس نعام في وجوه الا هذا لا يصح ان يرد به الا هذا في روايته لا به نو
 صه من اسبغ غيره في روايته اهدى به واصاف قوله عليكم تسبي وقوله اهدوا
 هو الخطاب واحد لم يوجع على هذا العقيدة فحكما انه اراد العامة وقوله
 الخوارج مع عمر وقوله اللهم ادر الخوارج على حذر والحوادث ان هذه احاديث
 لم يصح مصبها بان ذلك وشهرتهم مع العالم من عقيدتهما ومن ان الخطاب
 بظان يرجع بعضهم الى قول البعض من عمران بن اسلم عن جليله خوارج عمر الى قول
 عليه السلام ومعاذ ولم يدر عليه احد وبان عبد الرحمن بن عيسى عن علي اسبغ سنده
 الشيعي والحوادث انه خوارج ان يكون عمر تبني على وجه فوهما بعد سماعه
 لما لو خطبه بالمال من عمران بن اسلم فوهما وفهم الحاضرون ذلك فحسب طهرهم بغير
 لم يدروا عليه كما يكون ذلك في الاراضي الحدود وليس كذلك عمل الصحابة الذين
 مروى في الغارة فبعضهم اعموا ما وانه لا حله لا اثم سبها اعدت على وجه الا
 جهاد ولا يقدم بان ذلك ومن ان قوله الخوارج صواب وطل صواب فحان من
 انما والحوادث ان العامة بان الخوارج واحد لا يسمون ذلك ومن يقول ان كل
 جهاد مصب يقول ليس كل ما بان حقا من فائده فهو حق وصواب من غيره الا ان
 انه ليس بصواب من اراه اجتهاده الى خلافه فاداس ذلك فمن قال لا يجوز للمجاهد
 بفكر الصحابي فانه لا يجوز لخصم العموم بقوله ومن قال بذلك فقد قال قاضي القضاة
 بانه ان يخص العموم به لا يبراه حجه وهذا غير ظاهر لان له ان يقول ان يعقده اذا
 لم يظهر عموم بخلاف قوله فاد اظهر لم اخصه بقول الواحد من السلف
 في امارة المجاهد

ما في ذلك اختلاف الناس في ان المجاهد في القوم مصب
 قال ابو علي واثنا الحديث واثنا اسم كل مجاهد مصب في اجتهاده وفي حكمه
 الذي اراه الله اجتهاده وقد حذر ذلك عن ابي حنيفة وحنابلة عن السامعي بعض اصحابه
 وهو ظاهر قوله في بعض المواضع لانه قال كل مجاهد ادى ما طفق وقال الا صم
 عليه وسرا لم يسي ان الحق من المجاهد واحد ومن عراه محط في اجتهاده وفي حجه
 وابن علي الحق لئلا يعلم به المستدل انه يوصل اليه وحب بعض الحكم ما خالفه
 وقال غيرهم ممن قال بهذا القول ان على الحق دلتا وتبعد المجاهد

ان سر لجهه ليطفر بالاماره الاقوى او يعكس على طيه تعارض الامارات واجمعها على
 انه لا يجوز له ادا طفر باقوى الامارات ان يعمل على اصعها ولا اصعها مع الا
 قوى اخرى اخرى الاماره مع الدلالة وان تعارض الامارات ان يحترسها لانه
 ليس بعضها اولى من بعض وان لم يما معي قولهم ان الاماره اقوى من غيرها
 واسمه بان يعلو بها الحكم **فصل** له قولنا اسمه قدر اذنه ثمره الاستنبه
 وقدر اذنه معي الاولى مثال الاول قولنا زيدا اسمه نعم ومنه خالد ومسال
 الباني قولنا هذا الحكم اسمه بان يكون مراد الله تعالى ومساله في الامارات قولنا
 هذه العلم اسمه ان يعلو بها الحكم بها من غيرها واولى اعلوها في نفسها قال
فصل لم فليمن ان في الامارات ما هو اسمه **فصل** له لان في العلم ما يخص
 نوع من الرجع لا يخص به غيره فدون اولى بان يكون علم الحكم فان لم يكون
 العلم اسمه راجع الى قوة طبائها اولى بان يعلو بها الحكم اولى قوة الاماره الدلالة
 بانها اولى **فصل** له ان اريد ان المحمد بطر الاماره اقوى في نفسها من الصحيح وان اريد
 ان يكون العلم اولى هو طننا فذلك باطل لان كونهما اولى هو مطبون الظن ومدكوك
 الاماره ومطبون الظن ليس هو الاماره وانصافا فان ايدل على صحة العلم رجع اليها
 لكونها الحكم بسوئها واسماها باسمها وتوابعها موزره في حسن دالب الحكم وكونها
 مستبينة من اهل معلوم الحكم او بانه شبيهة البخر وكذلك رجع خبره على خبر
 ثقة بكونه اضبط واعرف بالثقة واسد بنا وتوقيا كذلك لا رجع الى الظن بل الى
 نفس الاماره وادع من اهل الثقة ما لثقة المحمد فليست له لكون الظن الذي
 لثقة المحمد ادر من واحد ومن كل محله مصيبا وهو واحد فلو ان الحق واحد

رسم

باب في اصابه المحمدين والفروع على احكامها

اعلم انه لا مفع ان يدل دلاله على انه مضمون لما لثقة عند الناس ومع منه احرار
 واسد لوا ناسيا منها انه لو كان ان يكونوا مضمون لما لثقة في المحمدين في الاصول
 وهذا رجع بهما بعد علمه والفروع ان معنى الاصابه في الاصول لا يصح وهو صحيح في
 الفروع لانه كلف في الاصول العلم بالنسب واعقاد بنو النبي واعقاد بنو
 مساقان فلا بد من ان يكون اظهرا علما والآخر جهلا فيهما ولا يحسن الظن به واما
 في الفروع فقد كلف العمل والصح ان يجب العمل على شخص وصدره على اخر او على شخص
 في نفس او على سر طين في ان يكون الاعقاد ان يكونها علمين ورد بها البطلان
 ومنها انه لو كان ان يكونا مضمون كان الفعل الواحد لا يحل الاخر اما والامر اه الواط
 محله محرمه بان يودي احساده الى احرمهما واحساده الاخر الى طرهما والحوادث
 ان الاحساده انما يودي احساده الى احساده الى العمل

نفس

علما واحار من غيبه صدقا ويكون اعقاد في حوبه من اراه احبارا او قلده
 علما واحار من غيبه صدقا وان اعقاد الطاهر وحب الصلوة عليها علم واحبا
 رها من الصدق واعقاد الخاص في حوبها علم واحارها عنه صدق وان قل
 ارا لا مسح من الخصال الصدق على شخص او على شرط من مجلس ولما يقول ليس ليصل
 هذا ان اسرطان في الاجتهاد لان المحمدا لما خوراه العمل لا السعص في الاجتهاد
 في الاماره ولا خوراه في العمل لا الا ويطهر بالاماره الاقوى في امره العمل بها او
 بعدل عنه الاماره ان محمدا بها وان كان المحمدا بطا فيهما من الاجزاء يطهر
 بذلك الصالحه يكون طهره بالحواء بطا من عرف والحواء انه لا مسح ان يكون
 مصلحة احد المحمدين العمل على اقوى الامارات ويكون مصلحة الاجزاء العمل على اصعبها
 فطرا بها اقوى الامارات وهي فان كان الله تعالى لخطر على قلب من حبه
 العمل باقواها ووجه الرجح وسقط الاجزاء على مصلحة العمل على اصعبها
 الامارات وذلك لا يفتح لان الطرا بها اقوى الامارات مع كونها اصعب الامارات
 لا يفتح الا يرى انه لا يفتح الطرا يكون في الدار وان لم يكن بها واد اصح ما ذكرنا فليطهر
 ما دل الدليل على ان المحمدين على اختلافهم مصبون ام المحمدين واحد وان
 خوراه ان الله تعالى على المحمدين لا يخط الله تعالى بالانصاف الاماره الاقوى
 وسعده ما لخطر من الله وان دل على ان المحمدين واحد فلا يكون ذلك الا بان لخطر
 الاماره الاقوى على ان المحمدين وما يرجح به وحوزوها واصرب المخطيئون عن
 الخطر في هاجم لحوبرهم انهم لو طروا رايه بطرا طهر وانها فلو بووا مخططين بترك
 ذلك الخطر باني ذكر ما تلحق به القول بان الحوفي واحد

باني

وهو انما هو الاماره

باني ذكر ما تلحق به القول بان الحوفي واحد
 تلحق به القول بان كل محمدا مصب امام قال بان الحوفي واحد فله ان يقول
 ان الله تعالى ذلك المحمدا العمل باقوى الامارات فمقتضى هذا عنهما بعد اخطا ونسخ
 لقوله يا سليمان ما قولك تعالى وداود وسليمان ادخلنا في الجزب الى قوله
 ففهمها سليمان ولو كانا مصبين لما خص سليمان بالفهم لانه تعالى فصر داود ما
 فهمه سليمان والحواء انه تعالى لم يفرق فهمه الصوت ولا مسح ان يفهمه
 الناس ولم يفهمه داود لانه لا سلاحه وكل واحد منهما مصب فيما حمله على ان
 انما في الآية انما لم يكونا مصبين وذلك لا يقتضي كون كل محمدين غير مصبين
 ومن اجماع السلف روى عن ابن عمر انه قال في الآية اقول فيها

باني

خارج بني دلائله فادام يدل عليه دلاله وحده على المسند ان يتراه خطا منهم حتى سم
دلاله لان الذي يعوله ان الصانع لم يمتنع العام من قول القوي وسوء الخلقه ختم ان يكون
فجاء ذلك لا بها اعتد ان كل محله مصد وختم ان يكون ذلك لان هو كالمس
خطا من العام وان كان خطا من المعنى فان لم يكن لو اعتدوا ذلك لا يعتدوه عن
دلاله فماد لئله على ذلك فليس لهم ان يخطوا السهم بالخطا لان لا رهم
ان يقال واي دلاله دلهم على ان كل محله مصد وعلى ان ما من ذلك لا يخطا من
المطلح خارج الى دلاله فادام خلد دلاله وحده ومن ان يمسد في المسله فقال لو كان
المسند في العروج مخطا لادى الى اصنام طها فاسده لانه لا يخطوا ان يعطع في الجملة
على ان المحله معصومه لا يعصمه او لا يعطع على ذلك فان لم يعطع عليه مع منه الاجماع
لان العالمين بان على العروج اما ان يخطوا على ان الخطا فيها معصومه وان الصانع ما كان
سردنهم على بعض اثار من حبس به من اهل النار وان قطع على ذلك لم يخطا ان يجوز
المخطي بونه مخطا ومخطا سطر يلزمه فعله فان لم يجوز ذلك لم يكن مخطا بذلك النظر الى ابدانه
بعده انه ما فرط فهو العالم ولا نه ذلك اهل والساهي عن النظر الى ابدانه لم يكن مخطا بفعله
وادام لم يكن مخطا ما فرط به لم يمسح العباد بربه ولا يقال انه معصومه عفاه وان حور
توبه مخطا سطر ابدان لم يخطا ان يعلم في تلك الحال انه معصومه اخطا الى النظر الى ابدانه
لا تعلم ذلك فان علم ذلك لم يخطا لان المحله لا تعلم المره الى اذ اسهي عفر له ما بعدها
وذلك لا تعلم انه اذ اقصى على اول المراتم لم يعفر له ما بعده وما من مره سهي
الها الا ونحوه لا يعفر له ما بعدها ولا يعفر له بعض المراتم من بعض ولا يلو عن ذلك
المرته لان معرفي المعصيه لانه علم انه لا مصره عليه في بدل النظر وحور في كل مخطي المحله
من انهم ما اسهو الى المره الى يعفر لهم ما بعدها وفي ذلك يجوز توبتهم عن معصومهم وقد
لك مخالف للاجماع لا يفرقوا من ان عصر الصانع الى يومنا هذا انه معصومه خطاه
مع معرفه كل يوم مع ما اسهي اليه مخالفه من المره في النظر وكل محله تعلم من نفسه
انصائه ان كان مخطا فمعه حاله وكذلك هذا قولهم فيما ينفرد من مسائل الاحكام
فان كل ان القول بان ومع مخطي يودي الى هذه الاقسام الفاسده وفي القول بانهم
مصون خلاص منها اجمع

المراد من هذا
على ما ذكره المصنف
في كتابه في تفسيره
ما ذكره في كتابه

الفصل في الاشبه
اعلم ان من قال كل محله مصد من قال ان كل مسله اسنه لو نص الله تعالى على
الحكم لنص عليه فقال ان يردون بالاسه الحكم باقوى الامارات واشبهها

عالي لوضوئنا على

وذلك في المسألة
والله اعلم بالصواب

ولا يجوز ان يكون مطلوبه عالم لخطئه الله تعالى وبالله تعالى لو نص على حكم
معنى في المسألة وذلك يدل على انه هو المصطفى عند الله والحوادث لله تعالى
لو نص نص على الحكم باقوى الامارات فان قالوا لو كانت مصلحة احكام معناه
الحكم باقوى الامارات ثم اراد الله تعالى ان ينص على الحكم للسر ان ينص عليه في
بلى فان قالوا فحين ان يكون الحكم المطلوب الان هو ذلك الحكم المصلحة مصلحة
ذلك الحكم الله تعالى الوصول الله فلما لم ينفذ ذلك الحكم المصلحة ومصلحة
فلم يثبت ان يطلبه وبالله ان الجهد في القلة اذ كان مطلوبه القلة بعينها
فذلك الطالب لعنده الا يتوقف مطلوبه العبد نفسه فحين ان يكون مطلوب الجهد
في الحوادث حكما معناه عند الله تعالى في سائر الحكم ليس مطلوب الجهد في القلة
هو القلة بعينها او كيف يكون مطلوبه مع علمه انه لم يجعله الهاطرون وانما
مطلوبها ان يطرحه القلة في الامارات واسمها ما يرفع هذا المطلوب مطلوب
اخر وهو وجوب الصلوة ثم بعد صلوة وذلك يقول في الجهد ان مطلوبه هو الحكم
باقوى الامارات فاد اظهر بذلك شعبة مطلوب اخر وهو الحاق الفرع به بربطه
العمل بذلك فان قالوا ليس الجهد في القلة لعلم ان القلة عين من الاعمال الجور ان
يكون في الجهد الى بطرائفه والجور ان يكون في غير تلك الجهة ويقولوا ان حكم المسألة
هو حكم معنى عند الله الجور ان يكون هو الحكم باقوى الامارات والجور ان يكون غيره
فليس هو ولم اذكر ان يكون القلة في غير الجهة التي ينظرها فيها حارسة في
حكم الحادثة والفرق بينهما ان الله تعالى ما كلف الجهد في القلة اصابتها فلم يسمع
ان يكون في غير الجهة التي ينظرها فيها حارسة في حكم الحادثة وليس يسمع ان يكون
مالم يلف الامر اصابتها غير موجود في بطنه وليس كذلك حكم الحادثة لانه تعالى
كلف اصابتها فلا بد من ان يكون ذلك الحكم امام مقصدي دلاله او اماره قويه او ضعفه
وقد بينا انه مقصدي اماره قويه فالقول بعد ذلك انه ليس مقصدي اماره قويه مباحته
فان قالوا ذلك الحكم اصابا ما كلف اصابتها فليس له فداها فذلك مما عديم

الوجه

باب الفرق بين مسائل الاجتهاد ومسائل الفقه

مسائل الاجتهاد ذكرها في القصة في العمدان ما علمه دلاله فاطعه وليس
من مسائل الاجتهاد والحوادث في واحد ولا يجوز طلائعه ولم يفصل في ذلك من الا
جماع المسئلة والاحكام الذي يعدمه خلاف والاحكام الصادر عن اجتهاد

